Immanuel Kant

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia



Estudio preliminar de

Roberto Rodríguez Aramayo

Traducción de

Concha Roldán Panadero

y Roberto Rodríguez Aramayo



Se recogen aquí los trabajos fundamentales de Kant sobre *Filosofía de la Historia*, entre los que cabe destacar por su relevancia temática las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), que presta su título a este volumen. Junto a él hemos incluido las Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad* (1785), así como el ensayo acerca del *Probable inicio de la historia humana* (1786) y el *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797), escrito que constituye la segunda parte de *El conflicto de las Facultades* (1798).



Immanuel Kant

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia

ePub r1.0
Titivillus 02.05.15
EDICIÓN DIGITAL

Immanuel Kant, 1987
Traducción: Roberto Rodríguez Aramayo & Concha Roldán Panadero
Prólogo: Roberto Rodríguez Aramayo
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2
Edición digital: ePubLibre, 2015
Conversión a pdf: FS, 2019







ESTUDIO PRELIMINAR

EL «UTOPISMO UCRÓNICO» DE LA REFLEXIÓN KANTIANA SOBRE LA HISTORIA

por Roberto Rodríguez Aramayo

> «Sin embargo, la balanza de la razón no es absolutamente imparcial y uno de sus brazos —el que porta la inscripción: *esperanza de futuro*— cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas razones, aun livianas, que caen en su platillo, hacen alzarse en el otro especulaciones de mayor peso. Ésta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar» (*Sueños de un visionario…*, Ak., II, 349-50).

Desde luego, Kant nunca elaboró nada parecido a una *Crítica de la razón histórica*. Muy al contrario, sus escritos en torno a la Filosofía de la Historia[1] fueron ocasionales, breves y poco numerosos. Estrictamente, sólo tres de sus opúsculos merecen ser encuadrados con todo rigor bajo ese rótulo: aquél que presta su título a este volumen y otros dos en donde se aplican de alguna manera los principios allí enunciados realizando, respectivamente, un «viaje de placer» hacia el más remoto pasado y una incursión prospectiva sobre lo que nos pueda deparar el porvenir. Así pues, este sucinto inventario se compondría tan sólo de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*[2] (1784), el *Probable inicio de la historia humana*[3] (1786) y el *Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla*

en continuo progreso hacia lo mejor[4] (1797). A este corto listado hay que añadir la polémica sostenida con Herder en sus Recensiones a una obra de este antiguo discípulo, las *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*[5] (1785).

Con todo, nuestra selección hubiera podido ampliarse algo más, de no darse la circunstancia de que los textos en cuestión están ya presentes en esta misma Colección «Clásicos del Pensamiento». Ésta es la causa de no haber contado con la tercera sección de *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*[6] (1793) o determinados pasajes de *La paz perpetua*[7] (1795) harto relevantes en este sentido. De otro lado, tampoco procedía incluir el emblemático *¿Qué es la ilustración?* (1784), dado que formará parte de una antología de textos en torno a la Ilustración alemana. Ahora bien, éstas son las únicas ausencias que reconocemos como tales. Lo decimos por si alguien se mostrara insatisfecho y echara en falta, por ejemplo, *El fin de todas las cosas* (1794). Pues bien, debe advertirse que no se trata de un olvido, sino de una omisión intencionada[8]. A nuestro modo de ver, esta sugerente meditación sobre una escatología de sesgo cristiano, pese a lindar con nuestra temática, pertenece más bien al ámbito de la filosofía de la religión[9]. Por supuesto que no es nada sencillo establecer este tipo de demarcaciones, siendo como es la filosofía kantiana de la historia una encrucijada de su pensamiento moral y político[10], en la que se dan cita la ética, el derecho y una singular teodicea, por no mentar las claves antropológicas que presupone; claro que resulta enormemente difícil pretender aquilatar en este terreno interdisciplinar el contenido de un escrito determinado con el fin de encasillarlo de modo taxativo dentro de una u otra materia, pero no hay más remedio que intentarlo en un caso

como éste. Por otra parte, también hemos descartado el recoger opúsculos como la *Definición del concepto de una raza humana* (1786) o *Sobre el empleo de principios teleológicos en la filosofía* (1788), al creer que tienen un interés bastante secundario en orden a familiarizarse con el planteamiento de Kant sobre filosofía de la historia. A tal efecto, resultan muchísimo más importantes diversos parágrafos de la *Crítica del Juicio*[11] (1790) y ciertos epígrafes de la *Antropología en sentido pragmático*[12] (1798), así como casi toda la primera parte de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Philonenko llega incluso a recomendar la lectura de la *Geografía física* para mejor entender la reflexión kantiana sobre la historia[13].

Lo cierto es que los escritos de Kant sobre filosofía de la historia no pueden ser considerados como una especie de paréntesis dentro del sistema crítico, a modo de un mero divertimento intempestivo. Aunque su gracejo e ironía nos recuerden mucho más el estilo desenfadado de algunas obras precríticas, como las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime* (1764) o los *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la Metafísica* (1766), que el árido y escolástico método expositivo de la primera *Crítica*[14], no es posible soslayar el hecho de que las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* vean la luz a finales de 1784, es decir, justo entremedias de la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) y de la *Crítica de la razón práctica* (1788). Es más, este precioso ensayo anticipa de alguna manera la problemática que aborda la segunda parte de la *Crítica del Juicio*. Allí se sostendrá que «nos es imprescindible atribuir una intención a la Naturaleza, si queremos investigarla en sus productos organizados mediante una observación continuada, siendo este concepto una máxima absolutamente necesaria para el uso de la

experiencia por parte de la razón[15]». Seis años antes el mismo hilo conductor ha sido aplicado al estudio de la historia realizado desde una perspectiva filosófica. El plan oculto de la Naturaleza cumple idénticas funciones a las que serán asignadas más tarde al juicio reflexionante; supone una fértil hipótesis de trabajo para el filósofo de la historia[16], se trata de un concepto heurístico que nos permite creer en el progreso de la especie humana e interpretar el decurso histórico como si hubiera sido escrito en una clave cosmopolita, esto es, persiguiendo el designio de un feliz desenlace para la trama de las relaciones interestatales. «Desde el punto de vista de Kant —escribe Collingwood— era tan legítimo hablar de un plan de la Naturaleza revelado en los fenómenos estudiados por el historiador, como hablar de leyes de la Naturaleza en los fenómenos estudiados por el hombre de ciencia. Lo que las leyes de la Naturaleza son para el hombre de ciencia, son los planes de la Naturaleza para el historiador. Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la Naturaleza, no quiere decir que haya un legislador llamado Naturaleza; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no sólo puede sino que debe ser descrito mediante alguna metáfora de este tipo. De manera semejante, cuando el historiador habla de un plan de la Naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que existe una mente real llamada Naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente[17]».

Enmarcando un poco más el texto de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* señalaremos algo que, si bien fue subrayado a principios de siglo por P. Menzer, pasa inadvertido en muchas ocasiones, dando lugar a más de

una gruesa tergiversación. Nos referimos al hecho de que este opúsculo, pese a que sus respectivos pies de imprenta den a entender lo contrario, haya podido ser redactado después de ultimarse la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) o de que, cuando menos, ambas obras fueran escritas simultáneamente[18]. Esto significa que, en contra de lo que suele creerse, ya estaban trazadas las líneas maestras del formalismo ético cuando Kant elabora su ensayo y ello viene a refrendar la raigambre ética que algunos —entre los que nos contamos[19]— aprecian en este escrito, suscribiendo así la tesis de H. W. Walsh respecto a que «con Kant la filosofía de la historia fue un apéndice de la filosofía moral; en realidad —prosigue—, no es mucho insinuar que no habría tratado en absoluto la historia si no fuera por las cuestiones morales que parecía plantear[20]». En esa misma línea se inscribe esta lúcida exposición de E. Weil: «Al igual que la naturaleza no se vuelve *comprensible* sin el auxilio de la finalidad, la existencia de la humanidad no cobra sentido sin la referencia de su fin natural, y todas sus dudas relativas al valor empírico de la humanidad, en tanto que nunca se transformarán en una certidumbre científica, no autorizan al individuo a negar la realidad, moralmente necesaria, de un progreso, no sólo material e intelectual (pues tal progreso es observable), sino moral; sin esta convicción, el ser finito, cayendo en la desesperación, cesaría de trabajar en pro del reino de los fines. La fe en un sentido de la historia, en el progreso moral, es un deber[21]». «La moral, pues, conduce a la filosofía de la historia[22]».

Otro dato de interés es el apuntado por V. Delbos, para quien los puntos de vista defendidos por Kant en las Ideas para una historia universal en clave *cosmopolita* habrían sido tratados previamente en sus cursos de Antropología[23]. Desde luego, esta opinión se ve avalada por una larga serie

de las *Reflexiones sobre Antropología* fechadas en la década de los setenta[24]. No cabe duda de que una lectura atenta de estas Reflexiones encontrará pergeñados en ellas muchos de los problemas abordados en el ensayo de 1784[25]. Como una muestra de ello, transcribiremos lo que bien pudiera denominarse las tesis programáticas de «*un sistema cosmopolita de la historia universal*[26]», a saber: «La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo[27]»; «la historia debe contener dentro de sí el plan para la mejora del mundo[28]».

En este orden de cosas, llama poderosamente la atención la estricta correspondencia que se da entre las últimas palabras de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y el final de las Lecciones de Antropología editadas por Starke[29]. «Para estimular la ambición de los príncipes —leemos allí— en orden a fomentar metas tan sublimes y a trabajar en pro del bienestar de todo el género humano, sería de gran utilidad una historia que fuera escrita desde un punto de vista cosmopolita. Semejante historia habría de adoptar como único criterio el de un mundo mejor y hacer dignas del recuerdo de la posteridad sólo aquellas acciones que conciernen a la prosperidad de todo el género humano[30]». Tal es el sentido de una historia universal en clave cosmopolita: encauzar la ambición de los gobernantes para que su afán de gloria inmortal persiga el bien común. Así es como la historia entraña un plan para mejorar el mundo —según reza el principio recién recabado en las Reflexiones—, convirtiéndose en una espada de Damocles que amenaza a los políticos con registrar para siempre sus aciertos o sus desmanes. Ése es el *pequeño* motivo que animó a Kant a promover la elaboración de una «historia filosófica» y, por ende, a esbozar una filosofía de la historia:

intentar que los poderosos busquen el beneficio de la colectividad, aunque lo hagan tan sólo por mor de su egoísta megalomanía.

Pero no es ésta la única ocasión en que un pasaje de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* guarda una estrecha relación con el de alguna de sus Lecciones. Sin ir más lejos, la célebre metáfora de los árboles que crecen erguidos en un bosque merced al antagonismo, en tanto que la figura del árbol solitario dista mucho de ser esbelta, aparece también en las *Lecciones de Ética*, si bien el contexto no es del todo idéntico. Veámoslo: «Si un niño hace en su casa cuanto le viene en gana, se convertirá en un ser despótico, y al topar luego en la sociedad con una resistencia generalizada, a la que no está ni mucho menos acostumbrado, no le será útil a esa sociedad. Los árboles se disciplinan mutuamente en el bosque al buscar el aire que les es necesario para su crecimiento, no junto a los otros, sino por encima de sí, allí donde no encuentran obstáculo alguno, creciendo de ese modo derechos hacia lo alto; por el contrario, un árbol en pleno campo, donde no se ve limitado por ningún otro, crece enteramente atrofiado y luego es demasiado tarde para disciplinarlo. Otro tanto ocurre con el hombre. Si se le disciplina pronto, crecerá derecho con los otros; de no hacerlo a tiempo, será un árbol achaparrado[31]». Esta misma imagen es utilizada de nuevo en las *Lecciones de Pedagogía*. Sólo que ahora el protagonista del símil no es el hombre, ni tampoco la humanidad, sino ¡sus dirigentes! «¿De dónde debe provenir —se cuestiona aquí— la mejora del mundo? ¿De los príncipes o de los súbditos? ¿Acaso deben éstos mejorarse primero a sí mismos y salir así al encuentro de un buen gobierno[32]? En todo caso, si esa mejora ha de ser acometida por los príncipes, habrá de comenzarse por mejorar su educación, ya que durante

mucho tiempo se ha cometido el grave error de no contrariarles en su juventud. Mas un árbol solitario en medio del campo crece torcido y extiende desmesuradamente sus ramas; por el contrario, un árbol que se alza en medio del bosque crece derecho, buscando el aire y el sol por encima de sí a causa de la resistencia que le oponen los árboles colindantes. Esto mismo es lo que ocurre con los príncipes. Siempre será mejor que sean educados por alguno de entre sus súbditos que por uno de sus iguales: sólo podemos esperar que el bien venga de arriba cuando su educación sea la idónea[33]».

Ahora bien, pese al cambio de protagonismo, los tres casos en que Kant se sirve de esta hermosa metáfora tienen un mismo telón de fondo: la educación, esto es, «el mayor y más arduo problema que se le puede plantear al hombre[34]». «La educación —leemos en la *Pedagogía*— es un arte cuya práctica ha de ser perfeccionada a través de muchas generaciones. Cada generación, provista de los conocimientos de las anteriores[35], puede ir reciclando constantemente una educación que desarrolle de modo proporcional todas las disposiciones naturales del hombre con arreglo a un fin y conduce así al conjunto de la especie humana hacia su destino[36]». «Cuando la especie humana haya alcanzado su pleno destino y su perfección más alta posible, se constituirá el reino de Dios sobre la tierra, imperando entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna[37]. Ésta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que está destinado, si bien sólo cabe esperarlo tras el transcurso de muchos siglos[38]». Con estas palabras cerraba Kant el 19 de abril de 1785 su curso sobre filosofía moral[39]. Ya el autor de *¿Qué es la Ilustración*? había diagnosticado que la suya no

era una época *ilustrada*, sino de *ilustración*[40]. «Vivimos en un tiempo de disciplina, cultura y civilización, iniciándose ahora el período de moralización[41]». «Los hombres —sentencia una Reflexión de 1783-1784— se hallan en el estado intermedio del progreso hacia la moralidad, es decir, están cultivados y civilizados, pero no moralizados[42]». En efecto, Kant está persuadido de que la humanidad se encuentra más o menos hacia la mitad del camino de su formación y piensa que, para remontar esta última etapa[43], debe crearse una confederación de pueblos en orden a regular las relaciones interestatales, tal y como propusiera el abate de Saint Pierre[44]. De este modo los Estados podrían dejar de malgastar buena parte de sus recursos en la costosa maquinaria bélica y destinar algo más de dinero a la educación[45]. Pero sólo se conseguirá ese objetivo si los príncipes logran corregir su miopía patriótica y amplían sus miras a una perspectiva cosmopolita[46], algo respecto a lo cual las instituciones educativas creadas por Basedow proporcionan «una pequeña y cálida esperanza[47]».

Hemos querido sacar a colación la figura de Basedow[48], porque pensamos que aportó un ingrediente fundamental al planteamiento kantiano. Desde un primer momento, Kant se mostró apasionado por el proyecto pedagógico del Instituto «Filantrópico» de Dessau, hasta el punto de recabar personalmente fondos para dicha institución y convencer a un buen amigo de que su hijo debía estudiar allí[49]. Bien mirado, la reacción de Kant no podía ser otra, tratándose de una iniciativa que pretendía poner en práctica las teorías pedagógicas de Rousseau[50]. El caso es que Kant no escatimó elogios hacia esta empresa, llegando a escribir lo siguiente: «A toda comunidad, tanto como a cualquier particular que se sienta cosmopolita, les interesará sobremanera conocer una institución gracias a la cual emerge una ordenación

radicalmente nueva de los asuntos humanos (sobre la misma puede uno informarse en la obra de Basedow: *Lecturas para cosmopolitas*[51]) y que, si se extiende con rapidez, ha de producir, tanto en la vida privada como en la esfera social, una reforma tan grave y de miras tan amplias, que no es fácil imaginar a primera vista[52]». Kant parece haberse entusiasmado con esta obra de Basedow, cuyo eco resuena en la *Pedagogía*: «Los padres cuidan de la casa, los príncipes del Estado. Ni unos ni otros se marcan la meta de un mundo mejor, el objetivo de esa perfección a la que está destinada la humanidad y para la cual posee disposiciones. Sin embargo, los planes de una educación deben trazarse cosmopolitamente[53]». «Tras la educación se oculta el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana[54]» y Basedow ha dado con una de sus claves: el cosmopolitismo. No es extraño, pues, que Kant asocie el nombre de Basedow con los del abate de Saint Pierre y Rousseau, caracterizando a los tres como soñadores cuyas fantasías, lejos de ser quiméricas, arrastran consigo a la razón y suscitan el mayor entusiasmo[55].

Ciertamente, Kant se entusiasmó con los ideales educativos que Basedow pretendía poner en práctica. No era para menos, partiendo de su concepción antropológica. Una educación bien planificada (cuyos principios no se basen en el estado actual de cosas, sino en uno mejor posible en lo futuro[56]), de sesgo cosmopolita, desarrollaría adecuadamente las disposiciones naturales de la humanidad, perfeccionando la naturaleza humana y conduciendo así a la especie hacia su destino. Sin embargo, quienes tienen en sus manos los medios precisos para respaldar un proyecto de esta envergadura, no lo hacen[57]. Las arcas del Estado se agotan con los preparativos bélicos[58] y nunca queda dinero para el capítulo de educación[59]. Por eso Kant habrá de

buscar un aliado aún más poderoso para su causa, encontrándolo en la propia Naturaleza. Conforme a un contundente razonamiento teleológico, sería absurdo que la Naturaleza dejase sin desarrollar esas disposiciones implantadas por ella misma en el género humano. Sencillamente la Naturaleza no puede consentir que se produzca semejante desatino, siendo designio suyo el que todas nuestras potencialidades se desplieguen alguna vez, si no en el individuo, cuando menos sí en la especie. Este apoyo táctico recibe un refuerzo inusitado al reclutar bajo sus filas a quien es el mayor enemigo del objetivo perseguido, es decir, a la mismísima guerra. Ésta, cuyo elevado coste impedía vehicular el progreso cultural a través de la educación, es puesta bajo las órdenes de la Naturaleza, convirtiéndose en el instrumento del propósito que a primera vista parecía obstaculizar[60]. Incluso se le encomienda una misión de algún modo suicida, ya que los logros culturales que vaya haciendo aflorar terminarán por erradicarla[61].

Al igual que en *La fábula de las abejas* de Mandeville los vicios eran el motor de la prosperidad, el antagonismo de las inclinaciones es para Kant la llama del progreso cultural. Sin esa dinámica de acción y reacción, provocada por las pretensiones egoístas, todos los talentos cuyo germen porta la humanidad quedarían eternamente adormecidos. «El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia[62]». Tal es la divisa de la estrategia kantiana. Aunque lo ignoremos, cuando perseguimos el propio interés, estamos ejecutando un plan de la Naturaleza.

Suele detectarse cierto parentesco entre este «oculto plan de la Naturaleza» esgrimido por Kant y la «mano invisible» de A. Smith[63]. En cambio, casi nadie advierte otro aire de

familia que a nuestro entender es mucho más decisivo. Nos referimos a esos rasgos estoicos que perfilan buena parte del planteamiento kantiano[64]. Así, por ejemplo, cuando Kant asegura en las *Ideas* que los Estados se ven arrastrados por la Naturaleza, a través de las guerras, hacia lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tan penosas experiencias[65], no está sino explicitando un conocido adagio estoico que citará en obras tales como *En torno al tópico…* y *La paz perpetua*[66], a saber: «*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*[67]», esto es, «El Destino guía a quien se somete, arrastra al que se resiste». Bien entendido que a Kant no le interesa colocar en este escenario estoico al común de los mortales, sino más bien a los «dioses de la Tierra[68]», es decir, a los soberanos y a todos aquellos que detenten graves responsabilidades políticas. Éstos tienen el deber de asemejar sus Estados a los constructos políticos descritos por Platón o Tomás Moro, aproximándose cuanto puedan a ese horizonte utópico e ideal[69], pero si no se someten de buen grado a las indicaciones de la razón serán arrastrados por esa fuerza inexorable que los estoicos situaban por encima del propio Júpiter[70]: el Destino, que en este contexto tiene como alias los nombres de «Naturaleza» y de «Providencia[71]». Algo que no es ni el ciego azar ni un arbitrio caprichoso. «El curso del mundo es una disposición de la Naturaleza, pero no un teatro de marionetas; no se rige por decretos, sino por leyes (*semel iussit, semper paret*[72])». Y «la ley, como orden inmutable radicado en la naturaleza de las cosas, no deja ni al arbitrio del Creador que las consecuencias sean éstas o aquéllas[73]».

A nuestro juicio, la teodicea de que Kant nos habla en la filosofía de la historia gravita en torno a su visión del estoicismo. «Los estoicos —les decía a sus alumnos de Teología racional— poseían probablemente los conceptos

más puros de Dios, consagrándolos asimismo a un propósito práctico. Sin embargo, no podían llegar a considerarlo como un creador del mundo, ya que cuando utilizan el término *creator* lo asocian más bien con el concepto de un mero arquitecto, suponiendo una materia igualmente eterna a partir de la cual Júpiter (la divinidad suprema) ha configurado y organizado las cosas en el mundo. Se cometería una injusticia para con ellos si se les achacara el haber sostenido una necesidad de las cosas en el mundo y sus transformaciones, dado que distinguían cuidadosamente entre *fatum* y necesidad, no entendiendo por *fatum* sino el gobierno y la providencia divinos. Mas para justificar al Dios sumamente perfecto, a la vista del mal físico y moral que se halla en el mundo, responsabilizan de ello a la ineptitud de la materia, que no siempre habría sabido plegarse a las más elevadas intenciones del arquitecto[74]». En el *Probable inicio de la historia humana* se sigue un razonamiento paralelo, explicándose la existencia del mal por el hecho de que el hombre no sepa adecuar su libertad a los sabios designios de la Naturaleza. «Por consiguiente —se dice allí—, el individuo tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden en tanto que miembro de la totalidad (de una especie)[75]».

Como vemos, Kant recrea la concepción estoica del destino y del orden cósmico que desatiende la suerte de lo particular en aras de la totalidad, adaptándola a su propio enfoque de los mismos problemas. También aquí se predicará la satisfacción con la Providencia, ya que ello nos sirve «para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia

culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento[76]».

Bajo estas premisas, Kant se impone la tarea de «bosquejar una historia *a priori* del género humano[77]», con el fin de compulsar si se halla o no en continuo progreso hacia lo mejor. Según delatan los trabajos preparatorios del escrito que será publicado como segunda parte de *El conflicto de las Facultades*, en un principio Kant se proponía abordar dos tipos de progreso. El primero de ellos hubiera versado sobre una especie de «ingeniería genética» llevada a cabo por la Naturaleza, esto es, sobre la posibilidad de que se desarrollasen nuevas razas o se mejorasen las ya existentes[78]. Pero Kant ve aquí un callejón sin salida[79] y desechará este análisis, afirmando en el *Replanteamiento de la cuestión…* que no se trata allí «de la historia natural (de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la *historia moral*[80]», la cual, además, no será relativa a los individuos, sino a las sociedades[81].

A la pregunta de ¿cómo es posible esta historia *a priori*?, Kant responde de un modo taxativo: cuando el «profeta» es el artífice de los acontecimientos que vaticina. Ésta sería la razón de que las agoreras predicciones de los políticos resulten tan exactas, el que ellos mismos establecen las condiciones propiciatorias de lo augurado[82]. Otro tanto habrá de hacer el filósofo.

«La predicción de un futuro éxito moral —dejó escrito Kant en el borrador del *Replanteamiento…*— tiene su origen en una idea de la razón práctica, que se encuadra así dentro de la categoría de la modalidad. El continuo progreso del género humano hacia la mejor es *posible*, pues es un deber

del mismo actuar sobre la interminable serie de todas las generaciones en orden a transformar las relaciones interestatales. Las causas tendentes al éxito pretendido son *reales*, ya que, por una parte, se da en todos los hombres poderosos un vivo sentimiento de complacencia en conseguir ese objetivo, siempre y cuando ejerciten su razón, alumbrándose con ello un fundamento subjetivo para el fomento de semejante progreso y, de otro lado, esa inclinación hacia la guerra enraizada en la naturaleza humana, que amenaza con hacer retroceder todos los buenos fines de los hombres, impone la realización y el mantenimiento de una constitución cosmopolita que nos conduce hacia el progreso moral. El resultado de tales causas es *necesario* y puede ser predicho en tanto que historia futura del género humano a partir de indicios actuales[83]».

¿Cuáles son estos indicios? Pues nada menos que los procesos revolucionarios[84], cuyo máximo exponente, la Revolución francesa, no podía ser citado todavía en 1784. El entusiasmo que este fenómeno despierta en el ánimo de todos los espectadores «no puede tener otra causa sino la de una disposición moral del género humano[85]». Tal es, por tanto, el síntoma que nos permite pronosticar el progreso de la humanidad, progreso que se refleja en la instauración de constituciones republicanas[86] cuya principal virtud es el conjuro de la guerra[87].

* * *

La mujer de Herder llegó a sospechar que Kant hubiera redactado sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* a modo de «antídoto preventivo», con el fin de neutralizar las tesis contenidas en la obra de su marido, a la que Kant bien pudo tener acceso antes de su publicación a través de Hartknoch o Hamann[88]. Eso explicaría, por

ejemplo, que Kant se sintiera obligado a explicitar la motivación del escrito en cuestión[89], algo que no era en absoluto necesario. Ciertamente, al autor de la *Crítica de la razón pura* no debió agradarle demasiado comprobar que las *Ideas para una Filosofía de la Historia* de *la Humanidad* se limitaban a citar uno de sus escritos precríticos, esto es, que el antiguo discípulo y admirador[90] obviaba los mejores frutos de su laboriosa meditación. Y también es innegable que la primera recensión de Kant al libro de Herder —que además fue publicada anónimamente— rezuma cierta acritud. Puede incluso ser verdad que, de no haber mediado esa polémica con Herder[91], quizá Kant nunca hubiera dado con la espléndida imagen de la asíntota[92], ni hubiese escrito jamás el *Probable inicio de la historia humana*[93], y acaso tampoco habría publicado las propias *Ideas*, cuando menos en la fecha que lo hizo. Ahora bien, si algo se propuso este pequeño estudio introductorio, fue mostrar que los problemas abordados por Kant en sus opúsculos sobre filosofía de la historia ocuparon buena parte de las Reflexiones correspondientes a la segunda mitad de la década de los setenta y principios de la siguiente[94], estando asimismo presentes en muchos de los cursos universitarios impartidos durante ese período[95], tal y como puede apreciarse en sus Lecciones de Antropología, Pedagogía y Ética. Por lo tanto, a nuestro modo de ver, el papel jugado aquí por Herder se asemeja al de un revulsivo que precipitó la publicación de unos pensamientos que venían acrisolándose desde mucho tiempo atrás.

Con la figura de Basedow hemos querido destacar un posible influjo que nos parece desatendido[96]. El cosmopolitismo enarbolado por éste, así como la importancia que cobra la educación dentro del planteamiento kantiano[97], son elementos suficientes para

no desdeñar la incidencia que pudo tener este personaje en la fermentación de las ideas kantianas a este respecto. Al fin y al cabo, Kant piensa que la primera rentabilidad proporcionada por una historia filosófica escrita en clave cosmopolita es sustancialmente pedagógica, al servir como aliciente para que los gobernantes, acicateados por su megalomanía, enderecen el timón de su nave estatal hacia esa misma ruta que marca la brújula de la moralidad[98]. «La sabiduría tiene que llegar a las Cortes desde los gabinetes de estudio; los historiadores tienen toda la culpa[99]».

Nuestro estudio ha hecho también una pequeña cala en la impronta estoica que se detecta en la filosofía kantiana de la historia. Se trata de un tema muy poco investigado y que tal vez pudiera arrojar algo de luz sobre la peculiar teología moral diseñada por Kant, cuya deidad podría resultar estar mucho más próxima de los rasgos del omnímodo *fatum* estoico que del Dios cristiano. Como el Júpiter del estoicismo, también el Dios kantiano se ve supeditado a su propia legislación. El hombre —se afirma en la *Crítica de la razón práctica*— «nunca puede ser utilizado como mero medio por alguien (*ni aun por Dios*»[100]). Se diría que el *semel iussit, semper paret* del estoicismo rige también para el Creador moral kantiano. Es ésta una vía sin roturar que puede arrojar más de una sorpresa en la interpretación de Kant.

Otra de nuestras pinceladas ha pretendido subrayar el hecho de que las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* fueran redactadas simultáneamente a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o incluso a su término. Un discurso paralelo corre a lo largo de ambas obras: la Naturaleza ha antepuesto la *autoestimación* racional del hombre a su bienestar[101]. Y esto es algo que debe ser convenientemente enfatizado, porque son muchos los que

no dan cabida a la moral dentro del planteamiento kantiano sobre la filosofía de la historia[102].

Sin embargo, tal y como es concebida por Kant, la tarea del filósofo de la historia es genuinamente ética, pues consiste en modelar el porvenir a golpe de utopema. Ante la defensa del *statu quo* característica del político[103], el filósofo debe acometer una «revolución asintótica[104]», señalando por ejemplo el horizonte utópico de un estado cosmopolita, el cual, lejos de ser una quimera, ha de servir como pauta para los principios de gobierno[105]. Ni siquiera importa que se trate de una meta ucrónica; nos será útil en cuanto arquetipo al que ir aproximando la realidad[106]. El quiliasmo filosófico tiene la ventaja de verse propiciado por su propia idea[107]. La herramienta fundamental del filósofo de la historia será, pues, la esperanza; con ella habrá de cincelar el perfil del futuro. No en vano, la esperanza fue homologada por la *Crítica de la razón pura*, a efectos prácticos, con la función asignada al saber y a la ley natural en el plano del conocimiento teórico[108].

«La sociedad —escribió Kant en una de sus Reflexiones— es como la caja de Pandora. De ella surge el despliegue de todos los talentos y al mismo tiempo de todas las inclinaciones; pero en el fondo subyace la esperanza[109]». Y es que la esperanza era la única debilidad reconocida por Kant a la ecuánime e insobornable razón, representando una parcialidad que no podía corregir y que, por otro lado, tampoco le interesaba eliminar[110].

A buen seguro que Kant, auténtico adalid del utopismo ucrónico, suscribiría sin paliativos estas líneas de Ortega, que tan bien sintetizan el espíritu del planteamiento analizado en estas páginas: «Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. El destino —el privilegio y

el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía[111]».

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Los números intercalados entre corchetes a lo largo del texto corresponden a la paginación de la edición utilizada en la traducción, a saber: *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wisschenschaften, Berlín, 1902 ss. (29 vols.). Los nueve primeros volúmenes de esta edición de la Academia de Ciencias de Berlín son bastante accesibles, ya que cuentan con una reciente reimpresión fotomecánica de un coste razonable: *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe), Walter de Gruyter, Berlin, 1968. Los tres primeros escritos que presentamos aquí se hallan en el volumen VIII de dicha edición, mientras el cuarto se localiza en el volumen VII.

TÍTULOS ORIGINALES

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784).

Recensionen von I. G. Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (1785).

Muhmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786).

Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestandigen Fortschreiten zum Besseren sei (1797).

Traducidos directamente de *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1907/23, vol. VIII, pp. 15-32, 43-66, 107-124, y vol. VII, pp. 77-94, respectivamente.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarez Domínguez, I.: «Antagonismo y felicidad en los limites de la razón. Una aproximación a la noción de bien supremo en Kant», *Revista Canaria de Filosofía y Ciencia*

Social, 1 (1983), pp. 9-24.

— *La Filosofía kantiana de la Historia*, Univ. Complutense, Madrid, 1985.

Beck, L. W.: Introduction to Kant, *On History*, The Bobbs-Merril Co., New York, 1963 (pp. VII-XXVIII).

Booth, W. J.: «Reason and History. Kant's Other Copernican Revolution», *Kant-Studien*, 74 (1983), pp. 56-71.

Burg, P.: *Kant und die Französische Revolution, Duncker* & Humblot, Berlin, 1974.

Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik (nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte), Br.* Cassirer, Berlin, 1910.

Collingwood, R. G.: *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946. (Hay trad. cast. de E. O'Gorman y J. Hernández Campos, *Idea de la Historia*, F.C.E., México/Buenos Aires, 2.ª ed., 1965).

Chiodi. P.: «La filosofia kantiana della storia», *Rivista di Filosofia*, 58 (1967), pp. 263-287.

Delbos, V.: *La philosophie pratique de Kant*, F. Alcan, Paris, 1905.

Despland, M.: *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal-London, 1973.

Dörpinghaus, W.: *Der Begriff der Gesellschaft bei Kant. (Eine Untersuchung über das Verhältnis von Rechts-und Geschichtsphilosophie zur Ethik),* Köln, 1959.

Düsing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn*, 1968.

Estiu, E.: «La filosofía kantiana de la historia», en I. Kant, *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964 (pp. 7-36).

Fackenheim, E. L.: «Kant's Concept of History», *Kant-Studien*, 48 (1956), pp. 381-398.

Flint, R.: *The Philosophy of History in France* and *Germany*, London, 1874. (Hay trad. cast. de M. Alonso Paniagua, *La filosofía de la historia en Alemania, La España Moderna*, Madrid, s.a.).

Flórez Miguel, C: *Kant, de la Ilustración al socialismo*, ZYX, Salamanca, 1976.

Fontan, P.: «Histoire et philosophie: la théodicée de Kant», *Revue Thomiste*, 76 (1976), pp. 381-398.

Galston, W.: *Kant and the Problem of History, Chicago* University Press, Chicago, 1975.

Gallinger, A.: «Kants Geschichts-und Staatsphilosophie». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 9 (1965), pp. 163-169.

Goldmann, L.: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zürich, 1945. (Hay trad. cast. de J. L. Etcheverry, *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974).

Haym, R.: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt, Berlin*, 1885 (2 vols.).

Heller, A.: «La "primera" y la "segunda" ética de Kant», en *Crítica de la Ilustración*, Península. Barcelona, 1984 (pp. 21-96).

Herrero, F. J.: *Religión e Historia en Kant*, Gredos, Madrid. 1975.

Hernández de Alba, G.: «La historia en la filosofía de Kant», *Ideas y Valores*, 51/52 (1978), pp. 75-92.

Imaz, E.: Prólogo a E. Kant. *Filosofía de la Historia*, El Colegio de México, 1941.

Kaulbach, F.: «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», *Kant-Studien*, 56 (1965), pp. 430-451.

— «Welchen Nutzen gibt Kant der

Geschichtsphilosophie?», *Kant-Studien*, 66 (1975), pp. 65-84.

Kelly, G. A.: «Rousseau, Kant, and History», *Journal of the History of Ideas*, 29 (1968), pp. 347-364.

Künehmann, E.: «Herder und Kant», *Kant-Studien*, 9 (1904), pp. 246-260.

Lacroix, J.: «La philosophie kantienne de l'histoire», *Cahiers de l'Institut de Science Économique Apliquée*, 75 (1958). pp. 5-31.

Lamanna, P. E.: «Il fondamento morale della politica secondo Kant». *La cultura filosófica*, 9 (1916), pp. 146-166.

Lamprecht, K.: «Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft», *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 69 (1897), pp. 161-203.

Landgrebe, L.: «Die Geschichte in Denken Kants», *Studium Generale*, 7 (1954), pp. 533-544.

Lapalma, O. G.: «Kant y la filosofía de la historia», *Sapientia*, 136 (1980), pp. 111-148.

Lehmann, G.: «System und Geschichte in Kants Philosophie», *Il Pensiero*, 3 (1958), pp. 14-34.

Litt, Th.: *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Leipzig, 1930.

Lübbe, H.: «Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie», en *Einsichten* (G. Krüger zum 60 Geburstag), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1962 (pp. 205-229). Medicus, F.: «Kants Philosophie der Geschichte», *Kant-Studien*, 7 (1902), pp. 1-22 y 171-229.

Melzer, E.: *Herder als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kant's Recension von Herder's Ideen zur Geschichte der Menschheit, Neisse*, 1872.

Menzer, P.: *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, 1911.

Miccoli, P.: «La filosofia della storia nel pensiero di Kant», *Rivista di Filosofia neoscholastica*, 75 (1983), pp. 385-432.

Michaelson, G. E.: «The Role of History in Kant's Religious Thought», *Anglican Theological Review*, 59 (1977), pp. 413-423.

— *The Historical Dimensions of a Rational Faith*, Univ. Press of America, Washington, 1979.

Miller, E. M.: *Moral Law and the Highest Good. (A Study of Kant's Doctrine of the Highest Good),* Macmillan and Co. Ltd., Melbourne, 1928.

Mori, M.: «Studi sulla filosofia kantiana della storia», *Rivista di Filosofia*, 70 (1979), pp. 115-146. Münch, F.: «Das Problem der Geschichtsphilosophie», *Kant-Studien*, 17 (1912), pp. 349-381.

Negri, A.: *L'etica kantiana e la storia. (Instanze etiche dello storicismo marxista), La Nuova Italia*, Firenze, 1961.

Philonenko, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J. Vrin, Paris, 1968.

— *L'Oeuvre de Kant*, J. Vrin, Paris, 1972 (2 vols.).

— «L'idée de progrès chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79 (1974), pp. 433-456.

— «L'antinomie du jugement téléologique chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1977), pp. 13-37.

— *La théorie kantienne de l'histoire*, J. Vrin, Paris, 1986.

Reboul, O.: *Kant et le problème du mal*, Les Press de l'Université de Montréal, 1971.

Reinalter, H.: «Kant als Geschichtsdenker und sein Verhältnis zur Französischen Revolution», *Conceptus*, 12 (1978), pp. 26-35.

Riedel, M.: «Geschichte als Aufklärung. Kants Geschischtsphilosophie und die Grundlagenkrise der

Historiographie», *Neue Rundschau*, 84 (1973), pp. 289-308.

— «Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Untersuchungen zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant», *Philosophische Perspektiven*, 5 (1973), pp. 200-226.

— «Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder», *Kant-Studien*, 72 (1981), pp. 41-57.

Rodríguez Aramayo, R.: «El Bien Supremo y sus Postulados (Del formalismo ético a la fe racional)», *Revista de Filosofía*. 7 (1984), pp. 87-118.

— *La filosofía práctica de Kant como 'elpidología eudemonista'* (Tesis Doctoral), Madrid. 1984.

— «La Filosofía kantiana de la Historia. ¿Otra versión de la Teología moral?», *Revista de Filosofía*, 8 (1985), pp. 21-40.

— «El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant», *Agora*, 5 (1985), pp. 247-253.

— «Postulado / Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 235-244.

— «La Filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», *Revista de Filosofía*, 9 (1986), pp. 15-36.

— «Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant», estudio preliminar a I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986 (pp. IX-XXX1X).

— «La Filosofía de la Historia en Kant: una encrucijada de su pensamiento moral y político» (en preparación).

Rouche, M.: *La philosophie de l'Histoire de Herder*, Paris, 1940.

Ruyssen, Th.: «Kant est-il pessimiste?», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 12 (1904), pp. 535-550.

— «La philosophie de l'histoire selon Kant», *Annales de*

philosophie politique, 4 (1962), pp. 33-51.

Schink, W.: «Kant und die stoische Ethik», *Kant-Studien*, 18 (1913), pp. 419-475.

Schmitz, R.: *Kant und das Problem der Geschichte, Freiburg* i.B., 1972.

Seidler, M. J.: *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, Saint Louis, 1981.

Troeltsch, E.: «Das Historische in Kants Religionsphilosophie», *Kant-Studien*, 9 (1904), pp. 21-154.

Ureña, E. M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión (Kant, predecesor de Marx y Freud),* Tecnos, Madrid, 1979.

Villacañas Berlanga, J. L.: *Racionalidad crítica. (Introducción a la filosofía de Kant),* Tecnos, Madrid, 1987.

Vorländer, K.: *Kant und Marx (Ein Beitrag zur Philosophie der Sozialismus),* Tübingen, 1911.

Walsh, W. H.: «Kant's Moral Theology», *Proceedings of the British Academy*, 49 (1964), pp. 263-289.

Weil, E.: «Kant et le problème de la politique», *Annales de philosophie politique*, 4 (1962), pp. 1-32 («Histoire et politique», en *Problèmes Kantiens*, J. Vrin, Paris, 1970, pp. 109-142).

Weyand, K.: *Kants Geschichtsphilosophie* (Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung), Köln, 1963.

Wild, Ch.: «Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants», *Philosophisches Jahrbuch*, 77 (1970), pp. 260-275.

Wilkins, B. T.: «Teleology in Kant's Philosophy of History», *History and Theory*, 5 (1966), pp. 172-185.

Yovel, Y.: «The God of Kant», *Scripta Hierosolymitana*, 20 (1968), pp. 88-123.

— «The Highest Good and History in Kant's Thought», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972), pp. 238-283.

— *Kant and the Philosophy of History, Princenton University* Press, Princenton, 1980.

Zac, S.: «Kant, les stoïciens et le christianisme», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 77 (1972), pp. 295-320.

IDEAS PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN CLAVE COSMOPOLITA[112]

Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas de* ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales. Así, los enlaces matrimoniales, los nacimientos resultantes de éstos y las defunciones, como quiera que la libre voluntad de los hombres tiene tan gran influjo sobre todo ello, parecen no estar sometidos a regla alguna conforme a la cual pueda pronosticarse su número con arreglo a un cálculo y, sin embargo, las estadísticas anuales demuestran que en los países grandes estos hechos acontecen según leyes naturales constantes, tal y como los veleidosos climas, cuya incidencia individual no puede ser

determinada de antemano, globalmente no cesan de mantener el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales en un proceso regular e ininterrumpido. Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo —como un hilo conductor— la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco.

Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo —como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores). No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando [17-18] aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso —puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*— que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo

conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la Naturaleza.

PRIMER PRINCIPIO

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin. Esto se confirma en todos los animales tanto por la observación externa como por la interna o analítica. Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón.

SEGUNDO PRINCIPIO

En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) *aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo.* La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural, y no [18-19] conoce límite alguno a sus proyectos. Ahora bien, ella misma no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamiento e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento. De ahí que cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones

naturales; en otro caso, si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie —acaso interminable— de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención. Y este momento tiene que constituir, al menos en la idea del hombre, la meta de sus esfuerzos, ya que de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la Naturaleza —cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia— de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre.

TERCER PRINCIPIO

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. Ciertamente, la Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo. La invención de sus productos alimenticios, de su cobijo, de su seguridad y defensa exteriores (para lo cual la Naturaleza no le dotó de los cuernos del toro, de las garras del león ni de la dentadura del perro, sino de simples manos), todo deleite que pueda hacer grata la vida, hasta su

inteligencia y astucia e incluso el carácter benigno de su voluntad, debían ser enteramente obra suya. En este caso la Naturaleza parece haberse autocomplacido en su mayor economía y haber adaptado su equipamiento animal [19-20] de un modo tan ceñido, tan ajustado a la máxima necesidad de una existencia inicial, como si quisiera que cuando el hombre se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad (tanto como es posible sobre la tierra), a él solo le corresponda por entero el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecérselo, habiendo antepuesto su *autoestimación* racional al bienestar, pues en ese transcurso de los asuntos humanos hay una multitud de penalidades que aguardan a los hombres. Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar. A este respecto siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la Naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumar el desarrollo de sus disposiciones.

CUARTO PRINCIPIO

El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre [20-21] al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido

patológicamente en un ámbito *moral.* Sin aquellas propiedades —verdaderamente poco amables en sí— de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional. ¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormitarían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades. Los impulsos naturales encaminados a este fin, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada (fuentes de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor [21-22] desarrollo de las disposiciones naturales) revelan la organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un genio maligno que arruinaría su magnífico dominio por pura envidia.

QUINTO PRINCIPIO

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho. Dado que sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse la suprema intención de la Naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad, la Naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin, al igual que todos los otros fines de su destino. Así, en una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola. Esta necesidad que constriñe al hombre —tan apasionado por la libertad sin ataduras— a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad. Sólo en el terreno acotado de la asociación civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en

libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte. [22-23]

SEXTO PRINCIPIO

Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. La dificultad, que ya pone de manifiesto la mera idea de esa tarea, es la siguiente: el hombre es un *animal, el cual* cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana. Pero asimismo éste será un animal que a su vez necesita un señor. Así pues, sea cual sea el punto de partida, no se concibe bien cómo pueda el hombre procurarse un jefe de la justicia pública que sea justo él mismo, resultando indiferente en este sentido que se trate de una sola persona o de un grupo escogido a tal efecto, pues todos y cada uno de ellos abusarán siempre de su libertad, si no tienen por encima de sí a nadie que ejerza el poder conforme a leyes. El jefe supremo debe ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser un *hombre*. Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede

tallarse nada enteramente recto. La Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea*[113]. Que tal empresa será realizada postreramente se deduce del hecho de que, además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución; sin embargo, es muy difícil que se puedan dar a la vez estos tres requisitos y, de ocurrir, sólo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos. [23-24]

SÉPTIMO PRINCIPIO

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último. Pues, de qué sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es, en pro de la organización de una *comunidad*, cuando esa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros Estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar perjuicios por parte del otro, justo aquellos perjuicios que empujaron y obligaron a los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas. La Naturaleza ha utilizado por lo tanto nuevamente la incompatibilidad de los hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando

internamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anímico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común. Por muy extravagante que parezca esta idea, ridiculizada como tal en un Abbé de Saint Pierre[114] o en un Rousseau[115] (quizá porque creyeron que su realización era inminente) constituye, sin embargo, la salida inevitable de la necesidad —en que se colocan mutuamente los hombres— que ha de forzar a los Estados a tomar (por muy cuesta arriba que ello se les antoje) esa misma resolución a la que se vio forzado tan a pesar suyo el hombre salvaje, esto es: renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución. Así pues, toda guerra supone un intento (ciertamente no en la intención de los hombres, pero sí en la [24-25] intención de la Naturaleza) de promover nuevas relaciones entre los Estados y, mediante la destrucción o cuando menos desmembración de todos ellos, configurar nuevos cuerpos políticos, los cuales, al no poder subsistir tampoco en sí mismos o junto a otros, tienen que padecer nuevas revoluciones análogas a las anteriores; hasta que finalmente (gracias en parte a la óptima organización de la constitución civil interna y en parte también a la legislación exterior fruto de un consenso colectivo) se alcanzará un

estado de cosas que, de modo similar a una comunidad civil, se conserve a sí mismo como un *autómata.*

Ahora bien, acaso cabe esperar de una confluencia *epicúrea* de causas eficientes que los Estados ensayen —tal y como hacen los átomos de la materia— por medio de su colisión casual toda suerte de estructuras, las cuales vuelven a ser destruidas mediante un nuevo choque, hasta que finalmente logren *por casualidad una* estructura capaz de persistir en su forma (una feliz coincidencia que difícilmente se dará nunca); o más bien debe suponerse que la Naturaleza sigue aquí un curso regular, conduciendo paulatinamente a nuestra especie desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad y, ciertamente, por medio de un arte propio —si bien impuesto al hombre—, desarrollando en medio de este aparente desorden salvaje aquellas disposiciones originarias de un modo completamente regular; o quizá se prefiera que de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto no resulte absolutamente nada o, al menos, nada sensato, es decir, que todo permanecerá como hasta ahora ha sido y que, por tanto, no se puede predecir si la discordia —tan connatural a nuestra especie— no nos tiene preparado al final —aun dentro de un estado tan civilizado— un infierno de males en el que acaso dicha discordia aniquilará de nuevo, mediante una bárbara destrucción, ese mismo estado y todos los progresos conseguidos hasta el momento por la cultura (un destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar —con el cual viene a identificarse de hecho la libertad sin ley—, a no ser que se le someta a una secreta sabiduría enhebrándole un hilo conductor de la Naturaleza), todo lo cual da pie a plantear la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir que la Naturaleza observa una *finalidad en* las partes mas no en todo? De este modo, lo

que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes, reprimiendo todas las disposiciones naturales en nuestra especie hasta que, finalmente, a causa de los males en que dicho estado sumía a la especie, sus miembros se vieron obligados a abandonarlo e ingresar en una constitución civil donde esos gérmenes pueden ser desarrollados, [25-26] viene a ser lo mismo que lo que hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados, obstruyendo el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales al emplear todas las fuerzas de la comunidad en armamentos contra los otros, por causa de la devastación que acarrea toda guerra y más aún por la necesidad de mantenerse en un continuo estado de alerta; mas también ahora los males que se originan de todo ello obligan a nuestra especie a buscar en esa mutua resistencia de muchos Estados —resistencia provechosa en sí misma y que surge de su libertad— una ley del equilibrio y un poder unificado que la respalde, forzándola por consiguiente a establecer un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública, el cual no carece de *peligro* —para que las fuerzas de la humanidad no se duerman—, pero tampoco adolece de un principio de la *igualdad* de sus recíprocos *acción* y *reacción* —para que no se destruyan mutuamente—. Antes de dar este paso (y constituir una confederación de Estados), esto es, casi a la mitad de su formación, la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo; de modo que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales.

Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización. Mientras los Estados malgasten todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo continuamente el lento esfuerzo del modo de pensar de sus ciudadanos —privándoles de todo apoyo en este sentido—, no cabe esperar nada de esta índole: porque para ello se requiere una vasta transformación interna de cada comunidad en orden a la formación de sus ciudadanos. Mas todo bien que no esté injertado en un sentimiento moralmente bueno no es más que pura apariencia y deslumbrante miseria. Y en esta situación permanecerá el género humano hasta que —del modo que he dicho— haya salido de la caótica situación en que se encuentran sus relaciones interestatales. [26-27]

OCTAVO PRINCIPIO

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad. Este principio es un corolario del anterior. Como se ve, la filosofía también puede tener su *quiliasmo*[116], pero un quiliasmo tal a cuyo advenimiento pueda contribuir —si bien remotamente— su propia idea, un quiliasmo que, por lo tanto, no es quimérico ni mucho menos. Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la Naturaleza. El caso es que descubre *muy pocos*, pues esta órbita parece requerir tanto tiempo hasta clausurarse que,

partiendo del pequeño tramo que la humanidad ha recorrido en tal sentido, sólo cabe determinar la configuración de su trayectoria y la relación de las partes con el todo de un modo tan incierto a como, en base a las observaciones celestes realizadas hasta el momento, se puede determinar el curso que nuestro sol sigue junto a su gran cohorte de satélites en el gran sistema de las estrellas fijas; si bien, después de todo, a partir del fundamento universal de la estructura sistemática del cosmos y de lo poco que se ha observado, cabe conjeturar con bastante certeza la realidad de una órbita semejante. De otro lado, resulta consustancial a la naturaleza humana el no mostrarse indiferente ni siquiera ante la consideración de las épocas más remotas a que nuestra especie debe llegar, siempre que pueda ser esperado con seguridad. Esto vale tanto más en nuestro caso, pues parece que gracias a nuestra propia disposición racional podríamos anticipar ese momento tan halagüeño para nuestra descendencia. Por eso serán tan importantes para nosotros los débiles indicios de que nos aproximamos a ese momento. Actualmente los Estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento —ya que no el progreso— de ese objetivo de la Naturaleza. Por otra parte, tampoco puede atentarse hoy en día contra la libertad civil sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del Estado de cara a sus [27-28] relaciones exteriores. A pesar de todo, esta libertad va ganando terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca —siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás— se obstruye la dinámica de los

negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo; y así, entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la *ilustración*, como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, si éstos saben lo que les conviene. Con todo, esta ilustración (que lleva aparejado un vivo interés en el bien por parte del hombre ilustrado, quien no puede sustraerse a poner su corazón en ello al comprenderlo tan perfectamente) ha de ascender poco a poco hasta los tronos e incluso tener influencia sobre sus principios de gobierno. Así, por ejemplo, aun cuando a nuestros dirigentes no les quede dinero para los establecimientos de instrucción pública —ni en general para nada de cuanto concierne a un mundo mejor—, porque todos sus recursos están hipotecados de antemano para la próxima guerra, se darán cuenta de que les resulta beneficioso no impedir al menos los propios esfuerzos —en verdad débiles y lentos— de su pueblo a este respecto. Por último, la propia guerra se convertirá poco a poco, no sólo en algo muy artificioso y de dudoso desenlace para ambas partes, sino también (debido a las funestas consecuencias que el Estado experimenta con una deuda pública —¡esa nueva invención!— siempre en aumento, deuda cuya amortización es sencillamente incalculable) en una empresa arriesgada, dada la repercusión que toda quiebra estatal tiene sobre los otros Estados, al estar tan entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo; esta interdependencia es algo tan notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar un macro-cuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno. Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco

esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento, de modo simultáneo, en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana. [28-29]

NOVENO PRINCIPIO

Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza. Ciertamente, querer concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela*. No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir —cuando menos en su conjunto— como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas. Pues si se parte de la historia *griega* (como de aquélla por la que ha llegado hasta nosotros toda historia más antigua o coetánea de la misma, al menos de aquello digno de testimonio*[117]), podemos rastrear su influjo en la formación y deformación del cuerpo político del pueblo *romano*, el cual fagocito al Estado griego, y el influjo de este último sobre los

bárbaros, que lo destruyeron de nuevo, y así hasta nuestros días; si a esto añadimos *episódicamente* la historia política de otros pueblos, cuyo conocimiento nos ha ido llegando poco a poco gracias a estas naciones ilustradas, se pondrá de manifiesto un curso regular en la mejora de la constitución política de nuestra parte del mundo (que probablemente proporcionará algún día leyes al resto del mundo). Además, [29-30] prestando atención a la constitución civil y sus leyes y a la relación interestatal, en la medida en que ambos —por el bien que entrañaban— sirvieron durante algún tiempo para que se perfeccionaran y engrandecieran los pueblos (y con ellos también las artes y las ciencias), pero —por los errores que contenían— sirvieron asimismo para que se derrumbaran de nuevo, si bien siempre quedó un germen de ilustración que se desarrollaba un poco más con cada nueva revolución, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento: se descubrirá —como creo— un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos (una utilidad que ya se ha extraído de la historia humana, aun considerándola como un efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas), sino que también se abre una perspectiva reconfortante de cara al futuro (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza), imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la Naturaleza ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino en la tierra. Tal *justificación* de la Naturaleza —o mejor de la *Providencia*— no es un motivo fútil para escoger un determinado punto de vista en la consideración del mundo. ¿Pues de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría

de la creación en el reino irracional de la Naturaleza, recomendando su contemplación, si esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior —la historia del género humano— representa una constante objeción en su contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestros ojos con desagrado y, dudando de llegar a encontrar jamás en ese escenario una consumada intención racional, nos lleva a esperarla únicamente en algún otro mundo?

Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto. Además, la meritoria minuciosidad con que hoy en día se concibe la historia contemporánea, nos hace pensar en cómo podrán abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica [30-31] que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, valorarán la historia de las épocas más remotas —cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás— aplicando únicamente el criterio que más les interese, esto es, evaluando lo que los pueblos y sus gobiernos han hecho a favor o en contra de un punto de vista cosmopolita. Pero todavía queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta Filosofía de la Historia[118]: encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad.

RECENSIONES SOBRE LA OBRA DE HERDER «IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD»

I

Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad, por Johann Gottfried Herder (*Quem te Deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce*). Primera Parte (318 pp.), Riga y Leipzig, 1784[119].

El espíritu de nuestro ingenioso y sugestivo autor evidencia en este escrito su ya reconocida originalidad. Por tanto, no cabe juzgarlo conforme a los patrones habituales, tal y como ocurre con muchos otros escritos salidos de su pluma. Es como si su genio no acumulara las ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas con otras dignas de ser comunicadas, sino que las «metamorfoseara» (tomando prestada su propia expresión) en su específico modo de pensar según una determinada ley de *asimilación* muy peculiar, razón por la cual sus ideas se diferencian notablemente de aquellas mediante las que se sustentan y engrandecen otras almas y se hacen menos susceptibles de ser comunicadas (p. 292[120]). Por eso, también podría suceder que la expresión «Filosofía de la Historia de la Humanidad» tuviera para él un significado completamente distinto al habitual. A su modo de ver, esta disciplina no requiere una precisión lógica en la

determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y verificación de los principios, sino una mirada que abarca mucho sin reparar en nada, una sagacidad bien dispuesta para el hallazgo de las analogías y una osada imaginación en el empleo de las mismas que se alía con la habilidad de captar su objeto —mantenido siempre en una enigmática lejanía— por medio de sentimientos y emociones, los cuales se presentan como resultados de una enjundiosa meditación o como insinuaciones que permiten conjeturar mucho más de lo que un examen desapasionado encontraría en él. Como, a pesar de todo, la libertad de pensamiento (que aquí se da en tan generosa medida) ejercitada por una mente fecunda siempre proporciona materia para la reflexión, procuraremos resaltar —¡ojalá lo consigamos!— las ideas más importantes y originales del mismo, exponiéndolo con sus propias expresiones, si bien al final añadiremos algunas observaciones respecto del conjunto. [45-46]

Nuestro autor parte de una perspectiva cósmica, con el fin de señalar al hombre su puesto entre los restantes habitantes de los planetas de nuestro sistema solar y, en base a la posición intermedia y nada desventajosa del astro donde vivimos, deduce que «hemos de contar con un entendimiento terrestre bastante mediano y con una virtud humana todavía muy ambigua, aunque (habida cuenta de que nuestros pensamientos y nuestras fuerzas germinan únicamente gracias a nuestra organización terrestre, de modo que tienden a modificarse y transformarse hasta llegar a la pureza y refinamiento consentidos por nuestra creación, suponiendo que sucede otro tanto en los demás astros si nos dejamos guiar por la analogía) cabe conjeturar que el hombre tendrá Una meta común con los otros habitantes del universo, no sólo para emprender finalmente un proceso de transformación en más de una estrella, sino acaso incluso

para llegar a relacionarse con todas las criaturas que han llegado a la madurez en tantos y tan diversos mundos gemelos[121]». De aquí pasa a considerar las revoluciones que precedieron a la aparición del hombre. «Antes de que pudieran producirse nuestro aire, nuestra agua y nuestra tierra, fue preciso seguir algunas líneas que se anularon y suprimieron mutuamente. ¿Cómo no iban, pues, a presuponer múltiples revoluciones y disoluciones de lo Uno en lo Otro las diversas especies geológicas, minerales y cristalográficas, así como la organización de los moluscos, de las plantas, de los animales y, por último, del hombre? Él, hijo de todos los elementos y todos los seres, su más excelso compendio y, por decirlo así, la flor de la creación, no podía ser sino el benjamín predilecto de la Naturaleza a cuya formación y concepción tuvieron que preceder muchas evoluciones y revoluciones[122]».

En la forma esférica de la tierra encuentra un motivo de admiración en la unidad a que da lugar toda diversidad imaginable. «Quien pondera esta figura difícilmente caerá nunca en el proselitismo de una ortodoxia filosófica o religiosa ni matará en nombre de un fanatismo tan siniestro como sagrado[123]». De igual modo la consideración de la eclíptica le da pie a considerar el destino del hombre. «Bajo la oblicua trayectoria de nuestro sol toda acción humana es un ciclo anual[124]». El conocimiento exhaustivo de la atmósfera, así como el influjo que sobre ella ejercen los cuerpos celestes —si fuera conocido con detalle—, entrañan para él una enorme influencia sobre la historia de la humanidad. En el apartado que dedica a la distribución de la tierra firme y de los mares se [46-47] presenta la estructura terrestre como un principio aclaratorio de la diversidad en la historia de los pueblos. «Asia es tan coherente en usos y costumbres como uniforme es su vasto territorio; en cambio,

el pequeño Mar Rojo supone un gran hiato en relación a las costumbres, siéndolo todavía más el Golfo Pérsico. Sin embargo, los numerosos lagos, montañas y ríos de América, así como la tierra firme, ocupaban, no sin razón, una gran extensión en la zona templada; la configuración del Viejo Continente —primera morada del hombre— ha sido dispuesta por la Naturaleza, con toda intención, de un modo completamente distinto a la del Nuevo Mundo[125]». El segundo libro se ocupa de los distintos tipos de organización que hay en la tierra y comienza por el granito, sobre el cual actuaron la luz, el calor, un aire más denso y el agua, transportando quizá el sílice hasta la tierra caliza donde se formaron los primeros seres vivos del mar: los testáceos. Luego comienza la vegetación. Comparación del desarrollo del hombre con el de las plantas y del amor sexual de aquél con la floración de éstas. Utilidad del reino vegetal en relación con el hombre. Reino animal. Transformación de los animales y del hombre de acuerdo a los climas. Los del viejo mundo son imperfectos. «Las clases de las criaturas aumentan cuanto más se alejan del hombre, disminuyendo cuanto más se le aproximan. En todas hay una forma principal y una estructura ósea similar. Estas transiciones hacen verosímil la hipótesis de que tanto en las criaturas marinas como en las plantas, y quizá hasta en los *llamados* seres *inanimados*, domine una y la misma predisposición hacia la organización, sólo que de una forma infinitamente tosca y confusa. Acaso ante la mirada del Ser eterno —quien ve todo en perfecta conexión— la forma primigenia de una partícula de hielo y la del copo de nieve que se configura en ella guarden una relación análoga a la de la formación del embrión en el cuerpo materno. El hombre es una criatura central entre los animales, esto es, es la forma más difundida, en la que se concentran *todos los caracteres de*

cuantas especies le rodean. Veo llegar a los animales, procedentes del aire y del agua, de las alturas y de las profundidades, hacia el hombre, aproximándose paso a paso a su configuración[126]». Este libro concluye así: «¡Alégrate de tu condición, oh hombre, y estúdiate, noble criatura central, en todo cuanto vive a tu alrededor!»[127].

El tercer libro compara la estructura de las plantas y de los animales con el organismo de los hombres. No podemos seguirle aquí, ya que rentabiliza para su propósito las consideraciones de los naturalistas; sólo mencionaré algunos resultados: «Mediante tales o cuales órganos la criatura engendra [47-48], a partir de la inerte vida vegetal, un estímulo vivo y, en base a la suma de éstos, filtrados a través de sus conductos, engendra el medio de la sensación. El resultado de los estímulos se torna *impulso*, el resultado de la sensación, *pensamiento*, un eterno progreso de la creación orgánica *que fue programado en toda criatura viviente*[128]». El autor no cuenta con gérmenes, sino con una fuerza orgánica, tanto en las plantas como en los animales. Dice: «Al igual que la planta misma es vida orgánica, también lo es el pólipo. Existen, por lo tanto, muchas fuerzas orgánicas, la de la vegetación, la de los estímulos musculares, la de la sensación. Cuanto mayor es el número y refinamiento de los nervios, cuanto más grande es el cerebro, tanto más inteligente llega a ser la especie. El *alma animales* la suma de todas las fuerzas que actúan en una organización[129]», y el instinto no es una fuerza natural especial, sino la dirección que la Naturaleza ha fijado para cada conjunto de fuerzas a tenor de su temperamento. A medida que este único principio de la Naturaleza —que ora denominamos *constitutivo* (en las piedras), ora *impulsivo* (en las plantas), ora *sensitivo*, ora *artísticamente constructivo* y que, en el fondo, es una sola e idéntica fuerza orgánica— se va

dividiendo en diferentes órganos y miembros hasta constituir un mundo propio, va desapareciendo el instinto y comienza un uso libre de los sentidos y de los miembros (como ocurre en el hombre). Finalmente, el autor da con el distintivo fundamental de la naturaleza humana: «El caminar erguido es, desde luego, algo *exclusivo* del hombre, algo que condiciona la organización de toda actividad emprendida por su especie y constituye su carácter distintivo[130]».

Ahora bien, no le fue asignada la posición erguida para el uso racional de sus miembros porque estuviera destinado a la razón, sino que adquirió ésta gracias a dicha posición, como el efecto natural de una disposición que era meramente necesaria para caminar erguido. «Admiremos con gratitud esta sagrada y benefactora obra de arte en virtud de la cual nuestra especie se tornó linaje humano, pues vemos que con la figura erecta de la humanidad comenzó una nueva organización de las fuerzas y cómo sólo gracias a ella el hombre se volvió hombre[131]».

En el libro cuarto el autor continúa desarrollando este punto: «¿Qué le falta a esa criatura semejante al hombre (al mono), que no llegó a ser hombre?»[132]. Y, ¿en virtud de qué lo llegó a ser éste? Gracias a la forma de la cabeza, apropiada para *una figura erguida*, gracias a la organización interna y externa preparada para un centro de gravedad perpendicular. El mono tiene todas las partes del [48-49] cerebro que el hombre posee, pero las tiene según la configuración de su cráneo en una posición retrotraída, debido a que su cabeza fue conformada desde otro ángulo y a que no fue constituido para caminar erguido. Con lo cual todas las fuerzas orgánicas actuaron de otro modo; «mira pues hacia el cielo, oh hombre, y alégrate al contemplar estremecido tu inmenso privilegio que el Creador del mundo

asoció a un principio tan sencillo: tu posición erguida[133]. Al elevarse sobre la tierra y sobre la hierba ya no predomina el olfato, sino el ojo. Con la marcha erguida el hombre se convirtió en una criatura hábil, pues adquirió unas manos libres y artísticas; sólo con la marcha erguida aparece el lenguaje humano. Teórica y prácticamente la razón no es sino algo *adquirido*, una proporción y dirección de las ideas y fuerzas para la que el ser humano ha sido formado según su organización y modo de vivir[134]». Y la libertad. «El hombre es el primer liberto de la creación: se mantiene erguido[135]». El pudor «se tuvo que desarrollar muy pronto a causa de la posición erguida[136]». Su naturaleza no está sometida a ninguna variedad extraordinaria. «¿A qué se debe esto? A su posición erguida y a nada más. El hombre ha sido formado para la humanidad; apacibilidad, amor sexual, simpatía y amor maternal constituyen algunos escalones de su formación erguida conducente a la humanidad… las reglas de la justicia y de la verdad se fundamentan asimismo en la posición erguida del hombre, la cual también lo formó para la decencia; la religión es la suprema humanidad. El encorvado animal tiene sensaciones confusas; Dios elevó al hombre de modo que, aún sin saberlo ni quererlo, trate de descubrir las causas de las cosas y te halle a Ti, conexión máxima de todas las cosas. La religión abre paso a la esperanza y a la creencia en la inmortalidad[137]». De esto último trata el libro quinto: «Desde las piedras a los cristales, desde los cristales a los metales, desde los metales al mundo vegetal, del mundo vegetal al animal, llegando finalmente al hombre, vimos ascender la forma de la organización y, con ella, diversificarse las fuerzas e impulsos de la criatura hasta concentrarse por fin en la figura del hombre, en la medida en que ésta puede abarcar todo ello[138]».

«A través de esta serie de seres observábamos una semejanza de la forma principal, la cuál se aproximaba cada vez más a la configuración humana, y asimismo allegársele fuerzas e impulsos. En cada criatura la duración de su vida se adaptó al fin de la Naturaleza que ella había de secundar. Cuanto más organizada es una criatura, tanto más se compone su estructura de los reinos inferiores. El hombre [49-50] es un compendio del mundo: cal, tierra, sales, ácidos, aceite y agua, fuerzas de la vegetación, de los estímulos y de las sensaciones se combinan orgánicamente en él. Esto nos da razones para suponer también un *reino invisible de fuerzas* —el cual se halla en idéntica conexión y experimenta transiciones similares a las del reino invisible de la creación —, así como una serie creciente de fuerzas invisibles. Esto es *todo* lo que sustenta la inmortalidad del alma e incluso la perduración de todas las fuerzas eficientes y vivas de la creación universal. La fuerza no puede perecer, aunque el instrumento pueda ser destruido. Lo llamado a la vida por el que todo lo anima, eso vive; lo que actúa, actúa eternamente en su eterna conexión[139]». Estos principios no se analizan, «porque no es éste el lugar indicado para ello[140]». No obstante, «vemos en la materia tantas fuerzas afines al espíritu, que una total oposición y contradicción de estos entes —ciertamente muy distintos—, el espíritu y la materia, parece, si no contradictoria en sí misma, al menos completamente indemostrable[141]». «Nadie ha visto gérmenes preformados. Es impropio hablar de una epigénesis, como si los miembros creciesen *desde fuera*. La formación (*génesis*) es un efecto *de fuerzas internas* a las que la Naturaleza preparó una masa informe donde se vuelven invisibles al *configurarla*. No es nuestra alma racional la que configuró el cuerpo, sino el dedo de la divinidad, la fuerza orgánica[142]». Ahora bien, esto quiere decir: «1) Es cierto que

fuerza y órgano están íntimamente unidos, pero no por ello son una y la misma cosa. 2) Cada fuerza actúa en armonía con su órgano, pues ella lo ha configurado y asimilado únicamente para manifestar su esencia. 3) Cuando la envoltura deja de existir, subsiste la fuerza que ya existía con antelación a esa envoltura, aunque en un estado inferior e igualmente orgánico[143]». Acto seguido el autor se dirige a los materialistas: «Supongamos que nuestra alma sea originariamente idéntica a todas las fuerzas de la materia, del estímulo, del movimiento y de la vida, y que sólo en una fase superior actúe en una organización más desarrollada y sutil; ¿acaso se ha visto nunca que perezca tan sólo una fuerza del movimiento y del estímulo, constituyendo esas fuerzas inferiores una y la misma cosa que sus órganos?»[144]. De su conexión se dice que sólo podría entrañar progreso. «Se puede considerar al género humano como la gran confluencia de fuerzas orgánicas inferiores que debían germinar en él para la formación de la humanidad[145]». [50-51]

El que la organización humana acontezca en un reino de fuerzas espirituales se muestra de la siguiente manera: «1) El pensamiento es algo completamente distinto a lo que los sentidos suministran al alma[146]; todas las experiencias acerca del origen de las asociaciones de nuestros pensamientos[147] aportan pruebas sobre la acción de un ser (sin duda orgánico, pero aún así arbitrario) que actúa conforme a leyes de conexión espiritual. 2) Así como el cuerpo aumenta de tamaño gracias a los alimentos, también crece el espíritu gracias a las ideas, pudiendo observar en él incluso las leyes de asimilación, crecimiento y reproducción. En resumen, se forma en nosotros un hombre espiritual interior, que tiene una naturaleza propia y utiliza el cuerpo sólo como instrumento. 3) La más clara conciencia, ese gran

privilegio del alma humana, se fue integrando a ésta de un modo espiritual a través de la humanidad, etc.»[148]; en una palabra —si es que lo hemos entendido correctamente—: el alma se ha desarrollado ante todo a partir de fuerzas espirituales que se le iban agregando poco a poco. «Nuestra humanidad es sólo un ejercicio preliminar, el capullo de una flor futura. La Naturaleza se aleja paso a paso de lo innoble, cultivando por el contrario lo espiritual, refinando aún más lo sutil, y así podemos esperar que su mano de artista también hará florecer nuestro capullo de la humanidad en una existencia donde aparezca en su propia, verdadera y divina forma humana[149]».

La conclusión se cifra en este aserto: «El estado actual del hombre es, probablemente, el de un término medio que sirve de enlace entre dos mundos. Cuando el hombre cerró la cadena de las organizaciones terrenales como su miembro supremo y último, también inauguró con ello la cadena de una especie superior de criaturas como su miembro inferior, constituyendo así el anillo intermedio entre dos sistemas de la creación mutuamente entrelazados. El hombre representa a dos mundos a la vez y en eso estriba la aparente duplicidad de su ser. La vida es una lucha, y la flor de la humanidad pura e inmortal una corona difícil de conquistar. De ahí que nuestros hermanos del grado superior nos amen ciertamente más de lo que nosotros podemos buscarlos y amarlos, pues ellos ven nuestra condición con más claridad, y quizá eduquen en nosotros a partícipes de su felicidad. No podemos imaginarnos bien que la condición futura sea respecto a la actual tan completamente incomunicable como quisiera creer el animal que hay en el hombre; en este orden de cosas, el lenguaje y los comienzos de la ciencia parecen inexplicables sin una instrucción superior. También en épocas remotas se produjeron los máximos efectos sobre la

tierra por medio de circunstancias inexplicables; incluso las enfermedades fueron a menudo instrumentos para ello, cuando el órgano se había vuelto inservible [51-52] para el círculo habitual de la vida terrena; por tanto, parece natural que la incansable fuerza interna acaso recibiera impresiones de las cuales no era capaz una organización menos inquieta. No obstante, el hombre no puede penetrar con la mirada en su estado futuro, sino con la fe[150]». (Pero, si cree por un momento que puede penetrarlo con la mirada, ¿cómo puede impedírsele que no intente hacer uso a veces de tal capacidad?). «Lo cierto es que en cada una de sus fuerzas subyace una infinitud; también las fuerzas del universo parecen estar ocultas en el alma, y ésta sólo necesita una organización o una serie de ellas para poder activarlas y ejercitarlas. Así como brotó la flor, cerrando con *su forma erguida* el reino de la creación subterránea y todavía inanimada, vuelve a *erguirse* el hombre por encima de todos los (animales) encorvados hacia la tierra. Con la mirada elevada y las manos levantadas permanece de pie, como un hijo de la casa que aguarda la llamada de su padre[151]».

SUPLEMENTO

El propósito que anima toda esta Primera Parte (de una obra que promete constar de muchos volúmenes) se cifra en esta tesis. Debe probarse —evitando cualquier investigación de carácter metafísico— la naturaleza espiritual del alma humana, su persistencia y progresos en la perfección a partir de la analogía con las configuraciones naturales de la materia, sobre todo en lo que atañe a su organización. A tal efecto, se supone la existencia de unas fuerzas espirituales para las que la materia sólo representa el material a estructurar, se admite cierto reino invisible de la creación, el cual entraña la fuerza vivificante que todo lo organiza y, ciertamente, de forma que el modelo de perfección para esta

organización lo sea el hombre, modelo al que se fueron aproximando todas las criaturas de la tierra desde los niveles inferiores hasta, que, por fin, gracias únicamente a esa organización perfecta cuya condición principal es la marcha erguida del animal apareció el nombre, cuya muerte no puede significar en ningún caso un punto final para el desarrollo y el crecimiento de las organizaciones ya mostradas anteriormente con minuciosidad en todo tipo de criaturas, sino que más bien permite esperar un salto de la Naturaleza hacia operaciones aún más refinadas, en virtud de lo cual promueva para el hombre un futuro nivel de vida todavía más alto, elevándolo desde allí al infinito. El autor de la reseña ha de confesar que no comprende cómo se puede colegir esto partiendo de la analogía con la Naturaleza [52-53], aun cuando admitiera esa gradación continua de sus criaturas junto con la regla de la misma, esto es, el aproximamiento al hombre. Pues existen *distintos* seres que ocupan los múltiples grados de esta organización en continuo proceso de perfeccionamiento. Por lo tanto, partiendo de semejante analogía, sólo se podría colegir que en cualquier *otra parte* —como sería el caso de otro planeta— podrían existir criaturas que detentaran el grado de organización inmediatamente superior al del hombre, pero no que lo alcance *el mismo individuo.* En los animales voladores que se desarrollan a partir de gusanos u orugas existe una disposición absolutamente peculiar y diferente de los procedimientos habituales de la Naturaleza y, por otra parte, la palingenesia no sucede a la *muerte,* sino sólo al *estado de crisálida.* En cambio, habría de probarse aquí que la Naturaleza permite a los animales, tras su descomposición o incineración, elevarse a partir de sus cenizas hacia una organización específica más perfecta, para que según la analogía pueda concluirse también esto del hombre, que

aquí queda reducido a cenizas. No existe, pues, la menor semejanza entre la elevación gradual del mismo hombre a una organización más perfecta en otra vida y la jerarquía que cabe establecer entre especies e individuos totalmente diferentes de un reino natural. Aquí, la Naturaleza no nos deja ver sino que abandona a los individuos a su completa destrucción, conservando tan sólo a la especie; sin embargo, se pretende saber si el individuo humano sobrevivirá a su destrucción aquí en la tierra, algo que acaso puede ser desentrañado en base a razones morales o, si se quiere, metafísicas, pero nunca conforme a una analogía con la generación visible. Mas en lo concerniente a ese reino invisible de fuerzas activas e independientes, no se entiende bien por qué el autor —después de haber creído poder deducir con seguridad su existencia a partir de las generaciones orgánicas— no prefirió pasar por alto el principio pensante del hombre como mera naturaleza espiritual, en lugar de sacarlo del caos a través del edificio de la organización; ello tendría que ser así, de tener a esas fuerzas espirituales por algo totalmente distinto del alma humana y no considerar a ésta como una naturaleza especial, sino como un mero efecto de la Naturaleza universal e invisible que actúa en la Naturaleza vivificándola, opinión que vacilamos en atribuirle. Ahora bien, ¿qué debe uno pensar en general de la hipótesis de las fuerzas invisibles [53-54] que originan la organización y, por ende, del proyecto de querer explicar *lo que uno no entiende* a partir de aquello *que entiende menos todavía*? Respecto de lo primero podemos al menos conocer las leyes gracias a la experiencia, aunque desde luego permanezcan desconocidas las causas de las mismas; acerca de lo segundo nos vemos privados de toda experiencia. ¿Qué puede aducir pues el filósofo para justificar su pretensión, a no ser la mera

desesperación por encontrar tal explicación en cualquier conocimiento de la Naturaleza, buscando esa apremiante resolución en el fecundo campo de la ficción poética? Pero esto no deja de ser Metafísica, e incluso muy dogmática, por mucho que nuestro autor la rechace siguiendo los dictados de la moda.

Sin embargo, en lo concerniente a la jerarquía de las organizaciones no se le puede reprochar no haber alcanzado su propósito —que tanto excedía este mundo—, ya que su uso con respecto al reino natural no conducía a nada aquí en la tierra. La insignificancia de las diferencias, cuando se ajustan las especies unas a otras según su *semejanza*, es dentro de tan gran diversidad una consecuencia necesaria precisamente de esa diversidad. Sólo un *aire de familia* entre ellas, en virtud del cual una especie procedería de otra y todas de una única especie originaria o de algo parecido a un seno materno único que hubiera procreado todo, nos conduciría a *ideas*, pero éstas son tan espantosas que la razón retrocede estremecida ante ellas, algo que no se puede imputar a nuestro autor sin ser injustos. En cuanto a su contribución a la anatomía comparada, relativa a todas las especies animales y las plantas, son los naturalistas a quienes compete juzgar en qué medida pueden serles de utilidad las nuevas observaciones proporcionadas aquí y si tienen algún fundamento. Pero la unidad de la fuerza orgánica (p. 141[152]), que como autoconfiguradora con respecto a la diversidad de todas las criaturas orgánicas da lugar más tarde, gracias a tal diversidad, a las diferentes especies conforme a la variedad de esos órganos y constituye la diferencia íntegra de sus múltiples géneros y especies, es una idea que se halla completamente al margen de la teoría natural basada en la observación y pertenece a una filosofía meramente especulativa en la que, si se le diese

cabida, socavaría enormemente los conceptos establecidos. Ahora bien, querer determinar qué organización del cuerpo está necesariamente vinculada —exteriormente por su figura e interiormente por su cerebro— con la [54-55] disposición para la marcha erguida y, más aún, cómo una organización meramente encaminada a este fin contiene el fundamento de la capacidad racional —de la que en virtud de esto participaría el animal—, es algo que supera a todas luces las fuerzas de la razón humana, la cual en ese caso sólo puede andar a tientas sirviéndose de una guía fisiológica o volar gracias a un hilo conductor de carácter metafísico.

A pesar de todo, estas advertencias no deben privar de todo mérito a una obra tan rica en ideas. Cabe destacar (para no mencionar aquí algunas de sus reflexiones tan bellamente expuestas como noble y sinceramente meditadas) el valor con que su autor ha sabido superar los escrúpulos de su gremio, que tan a menudo restringe toda filosofía al ensayo de la razón y a lo que ésta pueda alcanzar por sí misma, audacia en la que le deseamos muchos seguidores. Por otro lado, la misteriosa oscuridad en la que la propia Naturaleza envuelve sus operaciones de organización y clasificación de sus criaturas, tiene algo de culpa en la oscuridad e imprecisión que caracterizan a esta primera parte de una historia filosófica de la humanidad, que fue trazada con el fin de enlazar, en la medida de lo posible, los extremos de la misma, esto es, el punto a partir del cual comenzó la historia y aquél donde se pierde en lo infinito más allá de la historia terrenal; este intento es ciertamente audaz, pero sin duda también connatural al instinto investigador de nuestra razón y no carece de gloria incluso aun cuando no se haya consumado plenamente. Sin embargo, sería tanto más deseable que nuestro ingenioso autor dominara su genio vivaz en la continuación de su obra y encontrara un suelo

firme ante sí, de modo que la filosofía —cuyo cuidado consiste más en la poda que en el cultivo de retoños exuberantes— pueda conducirle a la consumación de su empresa, no por medio de insinuaciones, sino de conceptos precisos, no mediante leyes forjadas por el temperamento, sino por la observación, no por medio de una imaginación a la que han dado alas ya sea la metafísica o lo sentidos, sino a través de una razón ambiciosa en materia de proyectos, pero cauta en su ejecución. [55-56].

II

Advertencias del autor de la recensión sobre la obra de Herder *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, aparecida en el núm. 4 del *Allgemeine Litteraturzeitung*, respecto de un escrito dirigido contra esta recensión que ha sido publicado en el *Teutscher Merkur* del mes de febrero[153].

En la página 148 del *Teutscher Merkur* del mes de febrero se presenta, bajo el pseudónimo de «un clérigo», un defensor del libro de Herder contra el presunto ataque aparecido en nuestro *Allgemeine Litteraturzeitung*. No sería justo implicar el nombre de un escritor respetado en la polémica entre el autor de la recensión y su adversario; por consiguiente, sólo queremos justificar aquí nuestro modo de proceder en la divulgación y enjuiciamiento de la obra mencionada, haciendo nuestras las máximas de exactitud, imparcialidad y moderación que este periódico ha adoptado como pautas de conducta. En su escrito, «el clérigo» porfía con un metafísico que sólo existe en su imaginación, al que se representa como absolutamente negado para la instrucción proveniente de la experiencia e incapaz de apreciar las conclusiones aportadas por la analogía de la Naturaleza allí donde no llega la experiencia, empecinado

como está en amoldarlo todo a su horma escolástica de abstracciones estériles. El autor de la reseña puede ver con agrado esta disputa, pues en esto coincide plenamente con la opinión del «clérigo», constituyendo la propia recensión la mejor prueba de ello. Pero, puesto que cree conocer bastante bien los materiales de una antropología y algo respecto al método con que deben aplicarse para procurar una historia de la humanidad considerando su destino, está convencido de que tales materiales no han de buscarse ni en la metafísica ni tampoco en el gabinete de los naturalistas mediante la comparación (comparación que dirá muy poco respecto a su destino en otro mundo), sino que dichos materiales sólo pueden ser encontrados en sus *acciones*, a través de las cuales manifiesta el hombre su carácter; también se halla persuadido de que Herder no ha albergado ni por un momento la intención de suministrar los auténticos materiales para una historia del hombre en esa primera parte de su obra (la cual contiene únicamente una presentación del hombre en tanto que animal inmerso en el sistema universal de la Naturaleza y, por lo tanto, como un precursor de las ideas futuras), sino sólo reflexiones que pueden interesar a los fisiólogos, ampliando sus investigaciones —que por lo general suele ceñir a la intención mecánica de la estructura animal— [56-57] cuanto ello es posible hasta la organización teleológica que condiciona el uso de la razón en esa criatura (si bien les concede mayor importancia de la que merecen). Tampoco es necesario que quien sea partidario de esta última opinión demuestre (tal y como exige el «clérigo» en la p. 161) que la razón humana sería *posible* bajo *alguna otra forma* de organización, pues esto puede resultar tan poco comprensible como que *únicamente* sea posible bajo la forma actual. El uso racional de la experiencia también tiene sus

limitaciones. Sin duda, la experiencia puede mostrar que algo está constituido de tal o cual manera, pero nunca que *no pueda* ser *de otra manera* completamente distinta; ni tampoco analogía alguna puede llenar ese inconmensurable abismo que media entre lo contingente y lo necesario. En la recensión quedó dicho: «La insignificancia de las diferencias, cuando se ajustan las especies unas a otras según su *semejanza*, es dentro de tan gran diversidad una consecuencia necesaria precisamente de esa diversidad. Sólo un *aire de familia* entre ellas, en virtud del cual una especie procedería de otra y todas de una única especie originaria o de algo parecido a un seno materno único que hubiera procreado todo, nos conduciría a *ideas*, pero éstas son tan espantosas que la *razón retrocede* estremecida ante ellas, algo que no se puede imputar a nuestro autor sin ser injustos». Estas palabras indujeron al «clérigo» a suponer una especie de *ortodoxia metafísica* en la recensión de la obra y por consiguiente, a encontrar en ella intolerancia; por eso añade: «*La sana razón abandonada a su libertad no retrocede estremecida ante ninguna idea*». Pero no hay nada que temer por ese lado, como él cree erróneamente. Es simplemente el *horror vacui* lo que *en este caso* hace *retroceder estremecida* a la razón humana universal, cuando se topa con una idea con la que *no puede pensarse nada en absoluto*, pudiendo el código ontológico servir de canon, en este sentido, al teológico y, ciertamente, en aras de la tolerancia. Por otra parte, «el clérigo» encuentra demasiado trivial para un autor tan célebre el mérito de la *libertad de pensamiento* concedido al libro. Sin duda, piensa que se trata de la *libertad externa*, la cual no representa en efecto mérito alguno al depender del tiempo y del lugar. Sin embargo, la reseña consideraba únicamente aquella libertad *interna* que se libera de las cadenas de los conceptos y modos de pensar habituales

fortalecidos por la opinión generalizada, una libertad *tan poco* común que incluso quienes profesan la filosofía muy raras veces han podido levantar la vista [57-58] hacia ella. A la recensión le reprocha «*que escoge pasajes donde se expresan los resultados, obviando aquellos que los preparan*», lo cual no deja de ser un mal inevitable para todo literato, resultando siempre más aceptable que elogiar o descalificar mediante la mera elección de uno u otro pasaje. Con el debido respeto e incluso interesándonos por la *gloria* —sobre todo por la *venidera*— del autor, mantenemos el juicio emitido sobre la obra considerada, que desde luego sostiene algo completamente distinto a lo que «el clérigo» le atribuye (con cierta mala fe) en la página 161, esto es, *que el libro no había cumplido con lo que prometía su título*. Pues el título no prometía de ningún modo cumplir ya en el primer tomo —que sólo contiene ejercicios preliminares sobre cuestiones fisiológicas generales— con lo que se espera de los siguientes (que, en la medida en que se puede prever, contendrán la Antropología propiamente dicha), y la advertencia no era superflua: restringir en ese próximo volumen la libertad que en el anterior merecía indulgencia. Por lo demás, ahora depende sólo del propio autor el ofrecernos aquello que prometía el título, algo que cabe esperar de su talento y erudición.

III

***Ideas para un Filosofía de la Historia de la Humanidad*, por Johann Gottfried Herder. Segunda Parte (344 pp.), Riga y Leipzig, 1785[154].**

Esta parte —que se prolonga hasta el libro décimo— comienza por describir a lo largo de los seis epígrafes del libro sexto la organización de los pueblos cercanos al Polo Norte y a las zonas altas de Asia, la de esa región habitada

por los pueblos más bellos y cultos, la de los países africanos, la de los hombres que pueblan las islas del Trópico y la de los americanos. El autor concluye la descripción expresando el deseo de que se coleccionaran esos grabados de distintos países realizados recientemente por Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi y otros muchos. «Sería un espléndido regalo para todos el que alguien, capaz de hacerlo, coleccionara los fieles retratos de la variedad de nuestra especie que se hallan dispersos aquí y allá, preparando así el terreno a una *elocuente antropología fisionómica de la humanidad*. Difícilmente podría el arte encontrar una aplicación más filosófica [58-59], y un mapamundi antropológico —similar a la cartografía zoológica procurada por Zimmermann— donde no habría de indicarse sino la diversidad propia de la humanidad, si bien en todas sus vertientes y manifestaciones, coronaría esa tarea filantrópica[155]».

El libro séptimo examina en primer lugar la tesis de que, pese a sus diversas manifestaciones, el género humano constituye una especie única que se ha aclimatado a todos los lugares de la tierra. Seguidamente, se consideran los influjos del clima sobre la formación del cuerpo y el alma del hombre. El autor observa con agudeza que todavía faltan muchos trabajos previos para poder llegar a establecer una climatología fisiológico-patológica, por no hablar de una que comprenda todas las fuerzas intelectivas y sensitivas del hombre; se da cuenta de que no es posible sistematizar ese caos de causas y efectos (la altitud del terreno, su orografía y sus productos, los alimentos y bebidas, el régimen de vida, los trabajos, la vestimenta, las diversiones, las artes y el resto de circunstancias confluyentes) en un universo donde cada cosa, cada comarca en particular, obtenga todo ello con equidad, sin exceso ni defecto. Por eso, con una modestia

digna de elogio en la página 99[156] califica como problemas las observaciones generales de la página 92[157]. Éstas son las tesis fundamentales allí contenidas: 1) Por medio de múltiples causas se fomenta en la tierra un conjunto de factores climáticos que forman parte de la existencia de los seres vivos. 2) El territorio habitable de nuestra tierra se halla concentrado en regiones donde la mayoría de los seres vivos actúan de la forma que les resulta más satisfactoria; esta situación de los continentes influye sobre el clima de todos ellos. 3) Gracias a los sistemas montañosos de la tierra no sólo se ha modificado incontables veces el clima para una buena parte de los seres vivientes, sino que también se impidió la dispersión del género humano, tal y como puede impedirse. En el cuarto apartado de este libro el autor sostiene que la fuerza genética es la madre de todas las configuraciones sobre la tierra, sobre la que el clima sólo actúa favorable o desfavorablemente, y concluye con algunas observaciones sobre la *desavenencia entre la génesis y el clima*, haciendo votos por la elaboración de una *historia físico-geográfica del origen y evolución de nuestra especie según los climas y las épocas*.

En el *libro octavo* Herder atiende al empleo de los sentidos humanos, a la imaginación del hombre, a su entendimiento práctico, a sus instintos y a su felicidad e ilustra el influjo de la tradición [59-60], de las opiniones, del uso y la costumbre, mediante ejemplos de distintos países.

El *noveno* se ocupa de la dependencia del hombre respecto a otros en lo que atañe a la evolución de sus capacidades, del lenguaje en tanto que vehículo de la formación de los hombres, de la invención de las artes y las ciencias en virtud de la imitación, la razón y el lenguaje, de los gobiernos en cuanto sistemas de organización entre los hombres que la mayor parte de las veces se han constituido a partir de

tradiciones heredadas, concluyendo con observaciones acerca de la religión y la más antigua tradición.

El *décimo* contiene en buena medida el resultado de las reflexiones que el autor ha expuesto ya en otros lugares; junto a las consideraciones sobre la primera morada de los hombres y las tradiciones asiáticas sobre la creación de la tierra y del género humano, repite lo esencial de la hipótesis sobre la historia mosaica de la creación vertida en su escrito: *El documento más antiguo del género humano* (1776).

También en esta parte, estas sucintas indicaciones son sólo un anuncio del contenido y no una exposición del espíritu de la obra; pretenden invitar a leerla, no reemplazar o hacer innecesaria su lectura.

Los libros sexto y séptimo contienen en su mayor parte sinopsis descriptivas de pueblos, sin duda seleccionadas con acierto, dispuestas con maestría y acompañadas en todo momento por opiniones propias e ingeniosas, mas justamente por ello muy poco susceptibles de un resumen detallado. Tampoco es nuestra intención entresacar o analizar tantos hermosos pasajes llenos de elocuencia poética, que todo lector con sensibilidad sabrá apreciar por sí mismo. Pero mucho menos nos proponemos investigar aquí si el espíritu poético que aviva la expresión no se ha infiltrado a veces en la filosofía del autor, si los sinónimos no se hacen pasar de cuando en cuando por explicaciones y las alegorías por verdades, o si los cruces entre los terrenos colindantes de la filosofía y el lenguaje poético no han trastocado por completo en ocasiones los lindes y dominios de ambos, ni si en muchos lugares la trama de audaces metáforas, de figuras poéticas, de alusiones mitológicas, no ha servido precisamente para ocultar el cuerpo de los pensamientos como bajo una especie de *miriñaque*, en lugar

de para insinuarlo bajo un velo transparente. Dejamos en manos de los críticos de la elegancia del estilo filosófico o, en última [60-61] instancia, del propio autor, el indagar si no hubiera sido mejor decir, por ejemplo: *no sólo el día y la noche y el cambio de las estaciones modifican el clima*, en lugar de lo escrito en la página 99: «No sólo el día y la noche, así como la *danza* en que se van turnando las estaciones del año, modifican el clima»; ellos han de juzgar asimismo si en la página 100 conviene agregar, tras una descripción histórico-natural de tales modificaciones, una imagen, indudablemente bella, propia de una oda ditirámbica: «En torno al trono de Júpiter danzan las Horas en una continua hilera y lo que se forma bajo sus pies es en verdad sólo una perfección imperfecta, porque todo se basa en la combinación de elementos heterogéneos, pero gracias a una cohesión interna y al enlace conyugal de unos con otros nacerá por doquier el hijo de la Naturaleza, la regularidad y la belleza sensible[158]»; o si no resulta demasiado *épica* esta locución con que se inicia el libro octavo (cuando el descriptor de viajes sobre la organización de los diversos pueblos y su clima deja paso al acopio de principios generales extraídos de lo anterior: «Mi situación es comparable a la de alguien que emprendiera una navegación por el aire a partir de las olas del mar, pues ahora, tras examinar las formas y las fuerzas naturales de la humanidad, llego a su espíritu, aventurándome a investigar las variables cualidades del mismo en nuestra vasta tierra circular a partir de informaciones ajenas, incompletas y parcialmente inseguras[159]». Tampoco comprobaremos si el torrente de su elocuencia no le hace incurrir en contradicciones aquí y allá, si por ejemplo, cuando en la página 248[160] se menciona que muy a menudo los inventores tienen que ceder a la posteridad el provecho de

su invento —que crearon para sí mismos—, acaso no subyace aquí un nuevo ejemplo para confirmar la tesis de que las disposiciones naturales del hombre relativas al uso de su razón sólo se desarrollarán por completo en la especie, pero no en el individuo; tesis a la que se ve inclinado a inculpar —junto a otras que se derivan de ella—, y así lo hace en la página 206[161], como una *ofensa a la majestad de la Naturaleza* (algo a lo que otros llamarían en prosa «sacrilegio»). Pero, teniendo presentes los límites que aquí se nos imponen, hemos de pasar por alto todas estas cuestiones.

Quien suscribe habría deseado que una mente histórico-crítica hubiera preparado el terreno a nuestro autor, como a cualquier otro filósofo que acometa una historia natural del hombre con carácter universal, al haber seleccionado entre tal cúmulo de informaciones relativas a la naturaleza humana, proporcionadas por las descripciones [61-62] de pueblos o los relatos de viajes, justo aquellas que se contradicen mutuamente, colocándolas unas junto a otras (por supuesto, con advertencias adjuntas respecto a la credibilidad de cada narrador); pues así nadie se apoyaría con tanta audacia en informaciones unilaterales, sin haber sopesado previamente otros informes. Sin embargo, actualmente, en base a un gran número de descripciones sobre distintos países, puede demostrarse —si así se desea— que los americanos, tibetanos y otros pueblos genuinamente mongoles, no tienen barba, pero también —en caso de que alguien lo prefiera— que son barbados por Naturaleza y sólo se han depilado la cara; asimismo cabe demostrar que los americanos y los negros constituyen una raza inferior entre los demás miembros de la especie humana en lo referente a las disposiciones espirituales, mas de otro lado, según informaciones igualmente verosímiles, podría probarse que

respecto a sus disposiciones naturales han de ser valorados como cualquier otro habitante del mundo, por lo que corresponde al filósofo elegir si admite diferencias naturales o pretende juzgar todo conforme al principio *tout comme chez nous*, puesto que todos sus sistemas erigidos sobre una base tan inestable cobrarán la apariencia de hipótesis ruinosas. Nuestro autor no se muestra favorable a la división de la especie humana en *razas* —máxime cuando ésta se basa en el color hereditario—, probablemente porque no le ha sido precisado con claridad el concepto de *raza*. En el tercer apartado del libro séptimo denomina «fuerza *genética*» a la causa de la diversidad humana dependiente del clima. Respecto al significado que pueda tener esta expresión para Herder, el autor de la reseña entiende lo siguiente: Por una parte, pretende rechazar el sistema de la evolución, mas, por otro lado, rechaza también el mero influjo mecánico de las causas externas, como sendos fundamentos de explicación claramente insuficientes, admitiendo un principio vital que se modifique internamente *a sí mismo* conforme a la diversidad de las circunstancias exteriores al adecuarse a las mismas, algo en lo que quien suscribe coincide plenamente, con una salvedad: si la causa que organiza *desde dentro* estuviera limitada por su Naturaleza a un cierto número y grado de diferencias en el desarrollo de su criatura (organización según la cual dicha causa no sería libre para modelar conforme a otro patrón en caso de modificarse las circunstancias), podría denominarse a esta determinación natural de la Naturaleza configuradora «gérmenes» o «disposiciones originarias», sin considerar por ello a los primeros como dispositivos colocados en un principio que sólo se despliegan por casualidad y aisladamente cual capullos (como en el sistema de la evolución), sino como meras limitaciones inexplicables de una [62-63] facultad

autoconfiguradora que tampoco podríamos explicar o hacer comprensible.

Con el libro octavo se inicia un nuevo hilo argumental que continúa hasta el final de esta segunda parte, en el que se estudia el origen de la formación del hombre en cuanto criatura racional y moral, abordando por consiguiente el comienzo de la cultura, el cual no ha de buscarse —según el autor— en la propia capacidad de la especie humana, sino enteramente fuera de ella, en una instrucción y enseñanza por parte de otras naturalezas; con este punto de partida, el progreso de la cultura se convierte en una mera participación y propagación casual de una tradición originaria, a la cual, y no a sí mismo, ha de atribuir el hombre toda su aproximación a la sabiduría. Como quiera que el autor de la reseña se encuentra desconcertado si coloca un pie fuera de la Naturaleza y del camino cognoscitivo de la razón, puesto que no es ningún experto en la erudita investigación filológica o en el análisis de documentos antiguos, no sabe por lo tanto rentabilizar filosóficamente los hechos narrados —y al mismo tiempo valorados— en tales documentos, reconociendo carecer de juicio alguno a este respecto. Sin embargo, se permite presumir que la vasta erudición del autor, así como su don especial para reunir datos bajo un solo punto de vista, nos obsequiarán con la lectura de páginas muy hermosas en torno al transcurso de las cosas humanas y esto, en la medida que pueda servirnos para conocer más de cerca el carácter de la especie y a ser posible hasta ciertas diferenciaciones clásicas de la misma, puede resultar instructivo incluso para aquel que tenga otra opinión sobre el origen de la cultura humana. El autor expone brevemente los fundamentos de la suya en las páginas 338-339 (con inclusión de la nota): «Este instructivo relato (mosaico)

narra que los primeros hombres creados tuvieron trato con los Elohim[162], quienes los educaban, adquiriendo bajo su dirección gracias a la observación de los animales el lenguaje y la razón dominadora; pero el hombre quiso igualarles también en el conocimiento del mal, que le estaba vedado, obteniendo este conocimiento para su desgracia, pues desde entonces fue relegado a otro lugar e inició una nueva forma de vida menos acorde con la Naturaleza. Si la divinidad pretendía, pues, que el hombre ejercitase la razón y la previsión, también tuvo que ocuparse de los asuntos humanos con racionalidad y previsión. Ahora bien, ¿cómo se encargaron los *Elohim* de los hombres, esto es, cómo les instruyeron, aleccionaron y enseñaron? Sobre la cuestión de si no es tan temerario formular [63-64] esta pregunta como responderla, la propia tradición debe brindarnos una explicación al respecto en algún otro lugar[163]».

En un desierto intransitado el pensador, al igual que el viajero, ha de elegir su camino con entera libertad; hay que esperar a ver cómo le va y si, tras haber alcanzado su objetivo, regresa oportunamente sano y salvo a casa, esto es, a la morada de la razón, en tal caso podría prometerse tener sucesores. Por eso, quien suscribe no tiene nada que decir sobre el peculiar camino especulativo seguido por el autor, si bien se cree autorizado a tomar la defensa de algunos de los principios rebatidos por Herder a lo largo de ese camino, ya que también al autor de la reseña ha de corresponderle esa libertad de trazarse sus propios derroteros. En la página 260 se afirma: «Sería un principio ciertamente *cómodo* pero igualmente *nocivo* para la filosofía de la historia de la humanidad el sostener lo siguiente: el hombre es un animal que necesita un señor —o quizá varios— de quien(es) espera la felicidad de su destino final[164]». Este principio acaso resulte sencillo, puesto que lo confirma la experiencia de

todas las épocas y de todos los pueblos, ¿pero malo? En la página 205 se dice: «La Providencia discurrió bondadosamente al anteponer la más sencilla felicidad del individuo a las finalidades artificiosas de las grandes sociedades y evitar el mayor tiempo que le fue posible esa costosa maquinaria del Estado[165]». Completamente de acuerdo, pero dicha felicidad es, antes que nada, la felicidad de un animal, después la de un niño, más tarde la de un joven y, por último, la del hombre. En todas las épocas de la humanidad —así como dentro de un período determinado en todos los estratos sociales— se da una felicidad adecuada al concepto y a las costumbres de la criatura conforme a las circunstancias en las que ha nacido y crecido; en lo referente a este punto no es posible establecer una comparación del grado de felicidad ni señalar privilegios de una clase humana o de una generación sobre las otras. Ahora bien, cuál sería el auténtico objetivo de la Providencia, no siéndolo ese espectro de felicidad que se forja cada uno, sino la actividad y la cultura —en constante aumento y progreso— puestas por ello en juego, cuya cota máxima sólo puede ser el producto de una constitución política estructurada conforme a los conceptos del Derecho humano y, por lo tanto, una obra del propio hombre; según la página 206 «cada individuo en particular poseería dentro de sí la medida de su felicidad[166]», sin ceder ni un ápice de su disfrute a la posteridad; sin embargo, no sería en la condición de tales individuos —si es que existen—, sino únicamente en lo que atañe al valor de su existencia misma (esto es, la razón por la cual están ahí) [64-65] donde se manifestaría una sabia intención de conjunto. El autor cree que si los afortunados habitantes de Tahití, destinados al parecer a vivir durante milenios en su pacífica indolencia, no hubieran sido visitados nunca por naciones civilizadas, se podría dar una

respuesta satisfactoria a la pregunta de porqué existen; ¿acaso no hubiese sido igual de bueno que esta isla fuese ocupada con felices ovejas y carneros, que poblada por hombres dichosos entregados únicamente al deleite? Aquel principio no es, por consiguiente, tan *malo* como piensa el autor (quizá quería decir más bien *malvado*, refiriéndose al artífice de tal principio[167]). Un segundo principio a defender sería éste. En la página 212 se lee: «Si alguien afirmara que no se educa al individuo, sino a la especie, diría algo incomprensible para mí, puesto que género y especie sólo son conceptos universales y únicamente existen en la medida en que haya seres individuales. Es como si yo hablara de la 'animalidad', de la 'petreidad' o de la 'mineralidad' en abstracto, adornándolas con los atributos más excelsos, pero que se contradicen mutuamente en los seres individuales. Por ese camino de la filosofía averroísta no debe caminar nuestra filosofía de la historia[168]». Ciertamente, quien dijese que ningún caballo tiene cuernos, pero que tal cosa es propia de la especie, diría un burdo disparate; pues «especie» no significa sino el rasgo característico en el que coinciden todos los individuos entre sí. Ahora bien, si la especie supone (en su sentido más usual) el *conjunto* de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (hasta lo indeterminable) y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que esta línea del destino es asintótica a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con ésta en el todo; en otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano alcanza plenamente su destino, sino únicamente la especie. Es competencia del matemático aclarar esta metáfora; la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es

un *progresar ininterrumpido* y la consumación de tal progreso es una mera idea —aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista— del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia. Con todo, esta equivocación del polémico pasaje citado es una nimiedad comparado con la de su conclusión: «Por ese camino de la filosofía averroísta —se dice— no [65-66] debe caminar nuestra filosofía de la historia». De ello cabe colegir que nuestro autor, que tanto ha censurado la filosofía que se ha dado hasta el momento, no se contente con estériles elucidaciones filológicas, sino que mediante el ejemplo de su prolija obra ofrecerá al mundo una muestra del auténtico modo de filosofar.

PROBABLE INICIO DE LA HISTORIA HUMANA[169]

Es perfectamente lícito *insertar* conjeturas en el *decurso* de una historia con el fin de rellenar las lagunas informativas, pues lo antecedente —en tanto que causa remota— y lo consecuente —como efecto— pueden suministrar una guía bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias, haciéndose así comprensible la transición entre unas cosas y otras. Ahora bien, hacer que una historia *resulte* única y exclusivamente a partir de suposiciones, no parece distinguirse mucho del proyectar una novela. Ni siquiera podría ostentar el título de *historia probable*, correspondiéndole más bien el de simple *fábula*. No obstante, lo que no cabe aventurar en el desarrollo de la historia de las acciones humanas, puede muy bien ensayarse mediante suposiciones respecto de su *inicio*, siempre que lo establezca la *Naturaleza*. Tal inicio no tiene por qué ser inventado, ya que puede ser reconstruido por la experiencia, suponiendo que ésta no haya variado sustancialmente desde entonces hasta ahora: un presupuesto conforme con la analogía de la Naturaleza y que no conlleva osadía alguna. Una historia del primer despliegue de la libertad a partir de su disposición originaria en la naturaleza del hombre no tiene, por lo tanto, nada que ver con la historia de la libertad en su desarrollo, que —ésta sí— sólo puede basarse en informes.

Con todo, dado que las suposiciones no pueden elevar demasiado sus pretensiones de asentimiento, teniendo que anunciarse únicamente como una maniobra consentida a la imaginación —siempre que vaya acompañada por la razón— para recreo y solaz del ánimo, mas en ningún caso como algo serio, tampoco pueden rivalizar con esa historia que se ofrece sobre el mismo suceso y se toma como información genuina, cuya verificación se basa en fundamentos bien distintos a los de la mera filosofía natural. Justamente por ello, y puesto que emprendo aquí un simple viaje de placer, espero que me sea permitida la licencia de utilizar un texto sagrado a guisa de plano e imaginar que mi expedición (llevada a cabo con las alas de la [109-110] imaginación, aunque no sin un hilo conductor anudado a la experiencia por medio de la razón) encuentra exactamente la misma ruta que describe aquel testimonio histórico. El lector consultará los pasajes pertinentes de aquel documento (*Génesis*, II-IV[170]), comprobando paso a paso si el camino que toma la filosofía con arreglo a conceptos coincide con el que refiere la historia.

Si no queremos dejar vagar nuestra fantasía entre suposiciones, habremos de fijar el principio en aquello que no pueda ser deducido mediante la razón a partir de causas precedentes, por tanto, tendremos que comenzar con la *existencia del hombre* y, ciertamente, del hombre *adulto* —pues ha de prescindir del cuidado materno— y *emparejado*, para poder procrear su especie; asimismo ha de tratarse de *una única* pareja, para que no se origine de inmediato la guerra —lo que suele suceder cuando los hombres están muy próximos unos a otros siendo extraños entre sí— o también para que no se le reproche a la Naturaleza el haber regateado esfuerzos mediante la diversidad del origen en la organización más apropiada para la sociabilidad, en tanto

que objetivo principal del destino humano, puesto que la unidad de esa familia —de la que habrían de descender todos los hombres— era sin duda la mejor disposición en orden a conseguir ese objetivo. Sitúo a esta pareja en un lugar a salvo del ataque de las fieras y bien provisto por la Naturaleza con todo tipo de alimentos, esto es, en una especie *de jardín* que goza de un clima siempre moderado. Y, además, sólo la considero después de que ha dado un paso gigantesco en la habilidad para servirse de sus propias fuerzas, por lo que no comienzo con el carácter enteramente tosco de su naturaleza. Pues bien, si yo pretendiera llenar esa laguna —que presumiblemente comprende un largo período de tiempo— a buen seguro que se darían demasiadas suposiciones y muy pocas probabilidades para el gusto del lector. Así pues, el primer hombre podía *mantenerse erguido y andar*, podía *hablar* (*Génesis*, II, 20)*[171] y hasta *discurrir*, es decir, hablar concatenando conceptos (*Génesis*, II, 23), por consiguiente, *pensar*. Habilidades que el hombre hubo de adquirir íntegramente por sí solo (pues de haber sido innatas, también serían hereditarias y esto es algo que contradice [110-111] la experiencia); pero ahora le supongo ya provisto de tales habilidades, con el fin de tomar en consideración simplemente el desarrollo de lo moral en sus acciones, lo cual presupone necesariamente esa habilidad.

El instinto, esa *voz de Dios* que obedecen todos los animales, era lo único que guiaba inicialmente al hombre inexperto. Este instinto le permitía alimentarse con algunas cosas, prohibiéndole otras (*Génesis*, III, 2-3). Pero no es necesario suponer un instinto especial —hoy ya perdido— para tal fin; pudo muy bien tratarse del sentido del olfato y de su afinidad con el órgano del gusto —es conocida la simpatía de este último con los órganos de la digestión, observándose todavía hoy la capacidad de presentir si una

comida será o no agradable para el gusto. Es más, no hay porqué suponer que este sentido estaba más agudizado en la primera pareja de lo que lo está hoy en día, pues es de sobra conocida la diferencia existente en la capacidad de percibir entre aquellos hombres que sólo se ocupan de sus sentidos y los que, al mismo tiempo, lo hacen de sus pensamientos, apartándose por ello de sus sensaciones.

Mientras el hombre inexperto obedeció esa llamada de la Naturaleza, se encontró a gusto con ello. Pero en seguida la *razón* comenzó a despertarse dentro de él y, mediante la comparación de lo ya saboreado con aquello que otro sentido no tan ligado al instinto —cual es el de la vista— le presentaba como similar a lo ya degustado, el hombre trató de ampliar su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá de los límites del instinto (*Génesis*, IV[172]). Este intento habría podido salir bastante bien, aunque no lo dispusiera el instinto; bastaba con no contradecirlo. Sin embargo, una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos con ayuda de la imaginación, no sólo *sin* contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso *en contra* de tal impulso; tales deseos reciben en un principio el nombre de *concupiscencia*, pero en virtud de ellos se fue tramando poco a poco todo un enjambre de inclinaciones superfluas y hasta antinaturales que son conocidas bajo la etiqueta de *voluptuosidad.* El motivo para renegar de los impulsos naturales pudo ser una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, el tomar conciencia de [111-112] su razón como una facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales fue algo muy importante y decisivo para el *modus vivendi* del hombre. Aun cuando sólo se tratara de un fruto cuyo aspecto —dada su semejanza con otros frutos admitidos que se habían probado antes— incitaba al intento, si a esto se

añade el ejemplo de un animal a cuya naturaleza esa degustación le era tan apropiada como, por el contrario, le resultaba perjudicial al hombre —en quien existía un instinto natural contrario a tal ensayo que se oponía con fuerza al mismo—, todo ello pudo proporcionar a la razón la primera ocasión de poner trabas a la voz de la Naturaleza (*Génesis*, III, 1) y, pese a su contradicción, llevar a cabo el primer ensayo de una elección libre que, al ser la primera, probablemente no colmó las expectativas depositadas en ella. Si bien el daño pudo resultar tan insignificante como se quiera, el caso es que gracias a él se le abrieron los ojos al hombre (*Génesis*, III, 7). Éste descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales. A la satisfacción momentánea que pudo provocarle el advertir ese privilegio, debieron seguir de inmediato el miedo y la angustia: cómo debía proceder con su recién descubierta capacidad quien todavía no conocía nada respecto a sus cualidades ocultas y sus efectos remotos. Se encontró, por decirlo así, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos —que hasta entonces le había consignado el instinto— se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad; sin embargo, una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto).

Junto al instinto de nutrición —en virtud del cual la Naturaleza conserva al individuo— se destaca el *instinto sexual* mediante el que vela por la conservación de la especie. La razón, una vez despierta, no tardó en probar también su influjo a este instinto. Pronto descubrió el hombre que la excitación sexual —que en los animales depende únicamente de un estímulo fugaz y por lo general

periódico— era susceptible en él de ser prolongada e incluso acrecentada gracias a la imaginación, que ciertamente desempeña su cometido con mayor moderación, pero asimismo con mayor duración y regularidad, cuanto más *sustraído a los sentidos* se halle el objeto, evitándose así el tedio que conlleva la satisfacción de un mero [112-113] deseo animal. La hoja de parra (*Génesis*, III, 7) fue, por lo tanto, el producto de una manifestación de la razón mucho mayor que la evidenciada en la primera etapa de su desarrollo, pues al hacer de una inclinación algo más profundo y duradero, sustrayendo su objeto a los sentidos, muestra ya la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos y no —como en su primer paso— una mera capacidad de prestar a éstos un servicio de mayor o menor alcance. La *abstención* fue el ardid empleado para pasar de los estímulos meramente sentidos a los ideales, pasándose así paulatinamente del mero deseo animal al amor y, con éste, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza, apreciada sólo en los hombres al principio, pero también en la Naturaleza más tarde. La *decencia*, una inclinación a infundir en los otros un respeto hacia nosotros gracias al decoro (u ocultación de lo que podría incitar al menosprecio), en tanto que verdadero fundamento de toda auténtica sociabilidad, proporcionó además la primera señal para la formación del hombre como criatura moral. Un comienzo nimio, pero que hace época al conferir una orientación completamente nueva a la manera de pensar, siendo más importante que toda la interminable serie de logros culturales dados posteriormente.

El tercer paso de la razón —tras haberse entremezclado con las necesidades primarias sentidas de un modo inmediato— fue la reflexiva *expectativa de futuro*. Esta capacidad de gozar no sólo del momento actual, sino

también del venidero, esta capacidad de hacerse presente un tiempo por venir, a menudo muy remoto, es el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino —pero al mismo tiempo es asimismo una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el futuro incierto, cuitas de las que se hallan exentos todos los animales (*Génesis*, III, 13-19)—. El hombre, que había de alimentarse a sí mismo, junto a su mujer y sus futuros hijos, comprobó la fatiga siempre en aumento de su trabajo; la mujer presumió las cargas a las que la Naturaleza había sometido a su sexo y aquellas que por añadidura le imponía el varón, más fuerte que ella. Ambos anticiparon con temor, como telón de fondo para una vida tan fatigosa, algo que sin duda también afecta inevitablemente a todos los animales, pero no les preocupa en absoluto: la muerte; por todo ello, les pareció que habían de proscribir y considerar delictivo ese uso de la razón que les había ocasionado todos esos males. Pervivir en su posteridad —imaginando que le irán mejor las cosas— o mitigar sus penas en tanto que [113-114] miembro de una familia, quizá fue la única perspectiva consoladora que les alentaba (*Génesis*, V, 16-20).

El cuarto y último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender éste (si bien de un modo bastante confuso) que él constituye en realidad el *fin de la Naturaleza* y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido. La primera vez que le dijo a la oveja: *la piel que te cubre no te ha sido dada por la Naturaleza* para ti, sino para mí, arrebatándosela y revistiéndose con ella (*Génesis*, V, 21), el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró como compañeros en la creación, sino

como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios. Tal concepción implicaba (aunque oscuramente) la reflexión contraria, esto es, que no le era lícito tratar así a *hombre* alguno, sino que había de considerar a todos ellos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza; una remota preparación para las limitaciones que en el futuro debía imponer la razón a la voluntad en la consideración de sus semejantes, lo cual es mucho más necesario para el establecimiento de la sociedad que el afecto y el amor.

Y así se colocó el hombre en pie de *igualdad con todos los seres racionales*, cualquiera que sea su rango (*Génesis*, III, 22), en lo tocante a la pretensión de *ser un fin en sí mismo*, de ser valorado como tal por los demás y no ser utilizado meramente como medio para otros fines. En esto, y no en la razón considerada como mero instrumento para la satisfacción de las distintas inclinaciones, está enraizado el fundamento de la absoluta igualdad de los hombres incluso con seres superiores que les aventajen de modo incomparable en materia de disposiciones naturales, pues esta circunstancia no le concede a ninguno de ellos el derecho de mandar caprichosamente sobre los seres humanos. Este paso se halla vinculado a su vez con la *emancipación* por parte del hombre del seno materno de la Naturaleza; una transformación ciertamente venerable, pero cuajada al mismo tiempo de peligros, puesto que le expulsó del estado cándido y seguro de la infancia, cual de un jardín donde se abastecía sin esfuerzo alguno (*Génesis*, V, 23), arrojándole al vasto mundo, en donde le esperan tantas preocupaciones, fatigas y males desconocidos. Más adelante la dureza de la vida le insuflará cada vez con más frecuencia el anhelo de un paraíso, fruto de su imaginación, en el que pudiera pasar su existencia soñando y retozando [114-115]

en una tranquila ociosidad y una paz duradera. Pero entre él y esa imaginaria morada del deleite se interpone la perpleja razón, impulsora irresistible del desarrollo de las capacidades en él depositadas, no consintiendo ésta que el hombre regrese al estado de tosquedad y simpleza del que ella lo había sacado (*Génesis*, V, 24). La razón le incita a aceptar pacientemente la fatiga que detesta, a perseguir el oropel que menosprecia y a olvidar la propia muerte, que tanto le horroriza, superponiendo todas aquellas menudencias cuya pérdida teme todavía más.

OBSERVACIÓN

En esta exposición de la primitiva historia humana se hace patente que la salida del hombre del paraíso —presentado por la razón como la primera morada de la especie— no consistió sino en el tránsito de la rudeza propia de una simple criatura animal a la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón, en una palabra, de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad. Cuando se considera el destino de su especie, que no consiste sino en *progresar* hacia la perfección (pues por muy defectuosos que puedan resultar los primeros intentos por alcanzar esa meta, éstos se verán continuados por una larga serie de descendientes), la cuestión no es si el hombre ha salido ganando o perdiendo con ese cambio. Ahora bien, mientras este decurso de las cosas representa para la especie un *progreso* de lo peor hacia lo mejor, no supone exactamente lo mismo de cara al individuo. Antes de que se despertará la razón no existía ningún mandato ni prohibición y, por consiguiente, tampoco transgresión alguna; mas tan pronto como emprendió su tarea y se mezcló —débil cual es— con la animalidad y las fuerzas de ésta, tuvieron que originarse males y, lo que es peor, junto a una razón cultivada surgieron vicios que eran totalmente ajenos al estado de

ignorancia y, por lo tanto, a la inocencia. Así pues, el primer paso dado para alejarse de este estado significó en el aspecto moral una *caída*; en el aspecto físico la consecuencia de esa caída se tradujo en una multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida, esto es, en un *castigo*. La historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es *obra del hombre*. Para el individuo, que en el uso de su libertad sólo se considera a sí mismo, este cambio vino a significar una pérdida; para la Naturaleza, que orienta [115-116] hacia la especie su finalidad para con el nombre, representó sin embargo una ganancia. Por consiguiente, el individuo tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden en tanto que miembro de la totalidad (de una especie). De ese modo pueden conciliarse entre sí y armonizarse con la razón aquellas tesis del célebre J. J. Rousseau que parecen contradecirse mutuamente y han sido tergiversadas tan a menudo. En sus escritos *sobre el influjo de la ciencias y sobre la desigualdad de los hombres* muestra muy cabalmente el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, como una especie *física* en la que cada individuo debiera alcanzar plenamente su destino; pero en su *Emilio*, en su *Contrato social y en* otros escritos vuelve a intentar solucionar un problema bastante más complicado: cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie *moral* sin entrar en contradicción con ella en tanto que especie natural. Contradicción de la cual (dado que la cultura con arreglo a verdaderos principios *de educación* dirigidos simultáneamente al hombre y al

ciudadano quizá no se haya comenzado todavía a aplicar de un modo conveniente) surgen cuantos males afligen a la vida humana, así como todos los vicios que la deshonran* [173]. No obstante, las [116-117] incitaciones a los vicios —que suelen ser culpabilizadas— son en sí mismas buenas y adecuadas en tanto que disposiciones naturales, si bien al estar tales disposiciones ajustadas al mero estado natural se ven perjudicadas por el progreso de la cultura y viceversa, hasta que el arte en su perfeccionamiento se torna [117-118] nuevamente Naturaleza: lo que constituye el fin último del destino moral de la especie humana.

DESENLACE DE LA HISTORIA

El siguiente período comenzó al pasar el hombre de una época de paz y tranquilidad a otra de *trabajo y discordia*, como preludio de su agrupación en sociedad. Llegados a este punto tenemos que dar nuevamente un gran salto cronológico e imaginar de repente al hombre en posesión de animales domésticos, así como de productos hortícolas que él mismo podía reproducir mediante su siembra y cultivo (*Génesis*, IV, 2), si bien el paso de la vida salvaje del cazador a la domesticación de los animales y el de la esporádica extracción de raíces o recolección de frutos al cultivo hortícola debió de producirse con bastante lentitud. En ese momento hubo de surgir la discordia entre unos hombres que habían convivido pacíficamente hasta entonces, siguiéndose de ello la escisión de los mismos en diversas formas de vida y su dispersión sobre la tierra. La *vida del pastoreo* no sólo es apacible, sino que proporciona asimismo un sustento seguro, ya que el pasto no puede escasear en un suelo despoblado por doquier. En cambio, la *agricultura* es muy penosa por depender de las veleidades del clima, lo que la convierte en algo bastante inseguro, requiriendo además una vivienda estable, la propiedad del suelo y un poder

suficiente para defenderlo. Pero el pastor odia esa propiedad que coarta su libertad de pastoreo. En algún sentido podría parecer que el agricultor envidia al pastor considerándole más favorecido por el cielo (*Génesis*, IV, 4); sin embargo, de hecho, éste le resulta muy molesto en tanto que vecino, pues el ganado [118-119] que pasta no respeta sus cultivos. Y como al pastor le es muy fácil alejarse con su ganado una vez que ha dañado esos cultivos, sustrayéndose así a toda reparación, porque no abandona nada que no pueda volver a encontrar en cualquier parte, el agricultor se vio obligado a emplear la violencia contra tales perjuicios, desmanes que por su parte el pastor no consideraba ilícitos y (como quiera que esta instigación podía no cesar nunca) hubo de *alejarse* lo más posible de aquellos que practicaban el pastoreo, con el fin de no perder los frutos de su penoso trabajo (*Génesis*, IV, 16). Esta diáspora inaugura la tercera época.

Un suelo de cuyo cultivo y vegetación (sobre todo del arbolado) dependa el sustento hace necesarias las viviendas permanentes, requiriendo su defensa contra posibles ataques un grupo de hombres que se presten ayuda mutua. Así pues, con este modo de vida los hombres ya no se podían dispersar en grupos familiares, sino que habían de permanecer juntos y constituir pequeñas comunidades (denominadas impropiamente *ciudades*) para proteger su propiedad contra cazadores salvajes u hordas de pastores trashumantes. Las necesidades básicas más vitales, cuya adquisición requiere un *modo de vida diferente (Génesis,* IV, 20), podían ahora *ser intercambiadas.* A raíz de esto tuvo que surgir la *cultura* y dio sus primeros pasos el *arte*, tanto el del ocio como el del negocio (*Génesis*, IV, 21-22), pero —y esto es mucho más importante— también surgió cierta disposición para la constitución civil y la justicia pública, en principio con las miras puestas únicamente en la enorme violencia

cuya venganza no queda ya en manos del individuo, como ocurría en el estado salvaje, sino en las de un poder legal que se ve respaldado por el conjunto de la sociedad, constituyéndose una especie de gobierno sobre el que no cabe ejercer violencia alguna (*Génesis*, IV, 23-24). A partir de esta primera y tosca disposición pudo desarrollarse paulatinamente todo el arte humano, cuyos exponentes más beneficiosos son la *sociabilidad* y la *seguridad civil*, pudo multiplicarse el género humano y extenderse por todas partes como en las colmenas, enviando desde un punto central colonizadores ya experimentados. En esta época también hizo su aparición la *desigualdad* entre los hombres, ese rico manantial de tantos males, pero asimismo de todo bien, desigualdad que se fue acrecentando en lo sucesivo.

Mientras que los pueblos de pastores nómadas —que sólo reconocen a Dios como su señor— acosaron a los habitantes de las ciudades y a las gentes del campo [119-120] —quienes tienen a un hombre (soberano) por señor (*Génesis*, VI, 4)*[174] —, hostigándoles como enemigos declarados de sus haciendas y granjeándose así su odio, hubo en verdad guerra continua entre ambos o, cuando menos, un constante peligro de guerra, por lo que los dos bandos pudieron *disfrutar*, al menos interiormente, del inestimable bien de la libertad (pues la amenaza de guerra es, incluso hoy en día, lo único que modera el despotismo, porque actualmente un Estado precisa de mucha riqueza para convertirse en una potencia y sin *libertad* no se darían las iniciativas que pueden crear esa riqueza. En un pueblo pobre ha de suplantarse la riqueza por una gran participación en el mantenimiento de la comunidad, lo que a su vez no es posible si no se siente libre). Mas, andando el tiempo, el creciente lujo de los habitantes de la ciudad, y en especial el arte de agradar mediante el que las mujeres de la ciudad eclipsaron a las

desaliñadas muchachas del desierto, debió de ser un poderoso aliciente para aquellos pastores (*Génesis*, VI, 2), que entraron en contacto con éstas y se instalaron en la brillante miseria de la ciudad. Siendo así que gracias a la fusión de estas dos poblaciones otrora enemigas entre sí cesaron simultáneamente el peligro de guerra y toda libertad, de modo que el despotismo de poderosos tiranos entremezcló en una cultura apenas incipiente la huera suntuosidad de la más abyecta esclavitud con todos los vicios del estado primitivo y, sin oponer resistencia alguna, el género humano se apartó del progreso que la Naturaleza le había prescrito en el despliegue de sus disposiciones orientadas hacia el bien; por ello, se hizo indigno incluso de su existencia, ya que se trata de una especie destinada a dominar sobre la tierra y no a gozar como las bestias o a servir como los esclavos (*Génesis*, VI, 17).

OBSERVACIÓN FINAL

El hombre reflexivo siente una desazón (desconocida por el que no lo es) que puede dar lugar a la desmoralización. Se trata del descontento con la Providencia que rige la marcha del mundo [120-121] en su conjunto, cuando se pone a calcularlos males que afligen al género humano con tanta frecuencia y —a lo que parece— sin esperanza de una mejora. Sin embargo, es de suma importancia el *estar satisfecho con la Providencia* (aunque nos haya trazado un camino tan penoso sobre la tierra), en parte para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento.

Se ha de reconocer que las mayores desgracias que afligen

a los pueblos civilizados nos son acarreadas por la *guerra* y, en verdad, no tanto por las guerras actuales o las pretéritas, cuanto por los *preparativos* para la próxima, por ese rearme nunca interrumpido e incesantemente incrementado que tiene lugar por temor a una guerra futura. A tal efecto se aplican todos los recursos del Estado, todos los frutos de su cultura que tan bien podrían emplearse en acrecentar ésta; en muchos lugares se inflige un notable perjuicio a la libertad y la maternal previsión del Estado para con los individuos se transforma en severas e implacables exigencias, justificadas pese a todo por el temor de un peligro exterior. Ahora bien, ¿acaso tropezaríamos con esta cultura, con la estrecha relación que mantienen los distintos estamentos de una comunidad para el fomento recíproco de su bienestar, con la población e incluso con el grado de libertad que todavía queda a pesar de hallarse bajo leyes muy restrictivas, si aquella guerra siempre temida no infundiera hasta en los propios Jefes de Estado ese *respeto por la humanidad*? Bastará con considerar el caso de China, susceptible por su enclave de sufrir un ataque inesperado, pero que ha borrado de su feudo cualquier vestigio de libertad al carecer de un enemigo lo bastante poderoso como para temerle. Así pues, dado el nivel cultural en el que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haberse consumado una cultura —sabe Dios cuando— podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquélla. Por lo tanto, en lo que atañe a este punto nosotros mismos somos los culpables de los males sobre los que tan amargamente nos quejamos; y la Sagrada Escritura acierta de lleno al presentar la fusión de los pueblos en una sociedad y su plena liberación de un peligro exterior, habida

cuenta de que su cultura apenas había comenzado, como un grave impedimento para cualquier avance cultural posterior y como el estancamiento en una decadencia irremediable. [121-122]

La segunda insatisfacción de los hombres atañe al orden de la Naturaleza con respecto a la *brevedad de la vida*. Ciertamente uno ha de estar muy equivocado en la estimación de su valor, cuando desea que se prolongue aún más su duración efectiva, pues esto no supondría sino la prolongación de un juego en constante lucha contra intensas penalidades. En cualquier caso, no se puede tomar a mal un criterio infantil que teme a la muerte sin amar la vida, pues a pesar de que le resulta difícil sobrellevar cada día de su existencia con medianera satisfacción, nunca le bastan los días para repetir ese tormento. Pero si reparamos únicamente en la cantidad de tribulaciones que nos afligen a la hora de obtener los recursos necesarios para mantener una vida tan corta, si consideramos cuántas injusticias se cometen en aras de la esperanza de un goce futuro por efímero que pueda resultar, entonces habremos de creer razonablemente que si los hombres pudieran alcanzar un ciclo vital de ochocientos años o más, el padre podría llegar a temer por su vida delante del hijo, el hermano frente al hermano y el amigo junto al amigo, cabiendo asimismo presumir que los vicios de una humanidad tan longeva se elevarían hasta cotas tales que su mejor y más digno destino sería el de desaparecer de la faz de la tierra bajo un diluvio universal (*Génesis*, VI, 12-13).

El *tercer* deseo (o más bien vano anhelo, pues uno se da cuenta de que lo deseado nunca podrá tocarnos en suerte) es el espectro de esa *edad de oro* tan ensalzada por los poetas, donde nos desharíamos de toda necesidad artificial con que nos agobia la opulencia, contentándonos con la mera

necesidad natural y en la que se daría una igualdad universal, además de una paz perpetua, entre los hombres, en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, ociosamente onírica o puerilmente retozona: una nostalgia que hace muy seductores a los Robinsones y a los viajes hacia las islas del Sur, pero que por encima de todo pone de manifiesto el hastío experimentado por el hombre reflexivo en una vida civilizada, cuando éste intenta cifrar el valor de tal vida exclusivamente en el *placer* y toma en cuenta el contrapeso de la pereza si la razón le recuerda que ha de dar un valor a la vida por medio de *acciones*. La futilidad de este deseo de retorno a una época de sencillez e inocencia queda bien patente en la descripción que hicimos anteriormente del estado originario: el hombre no puede mantenerse en él [122-123] porque no le satisface, por lo que tanto menos inclinado se hallará a volver de nuevo a ese mismo estado; así que siempre ha de atribuirse a sí mismo y a su propia elección el actual estado de penalidades.

Por consiguiente, de cara a la instrucción y perfeccionamiento del hombre esta representación de su historia le reporta un gran provecho y utilidad, pues le muestra que no debe culpar a la Providencia por los males que le afligen, así como que tampoco tiene derecho a descargar su propia falta en un pecado original de sus primeros padres, como si éste hubiera convertido en hereditaria para la posteridad una inclinación a transgresiones similares (pues las acciones arbitrarias no pueden conllevar nada hereditario), sino que ha de asumir con pleno derecho lo hecho por aquéllos como si lo hubiera hecho él mismo y debe atribuirse enteramente a sí mismo la culpa de todos los males que se originaron del uso impropio de la razón, pues puede advertir con clara conciencia que en idénticas circunstancias se habría comportado de igual modo

y su primer uso de la razón hubiera consistido en abusar de ella (aun en contra de las indicaciones de la Naturaleza). Y si ese extremo queda justificado moralmente, es harto difícil que los males propiamente físicos puedan arrojar un saldo a nuestro favor en este balance de mérito y culpa.

Y éste es el factor decisivo de una primitiva historia humana esbozada por la filosofía: satisfacción con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en su conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza a colaborar en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas.

REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN SOBRE SI EL GÉNERO HUMANO SE HALLA EN CONTINUO PROGRESO HACIA LO MEJOR[175]

1

¿QUE SE *PRETENDE* AVERIGUAR AQUÍ?

En esta materia se precisa una muestra de la historia humana y, en verdad, no del tiempo pasado, sino del futuro, por consiguiente, hace falta una historia *profética* que, de no llevarse a cabo conforme a leyes naturales conocidas (como en la predicción de los eclipses de sol y de luna), será calificada de *adivinatoria* y como, desde luego, no puede obtenerse por ningún otro medio que no sea la participación sobrenatural en la visión del futuro, se la tildará de *vaticinadora* (profética)*[176]. Por lo demás, cuando se pregunta si el *género* humano (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia natural del hombre (de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la *historia moral* y, ciertamente, no en relación al *concepto genérico (singulorum),* sino con respecto al *conjunto* de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra.

2

¿COMO LO *PODEMOS* AVERIGUAR?

En cuanto narración histórico-profética de lo que nos depara el futuro, por consiguiente, como una posible representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer. Mas, ¿cómo es posible una historia [79-80] *a priori*? Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia.

A los profetas judíos les resultaba muy fácil predecir el carácter inminente, no sólo de la decadencia, sino de la plena desintegración de su Estado, ya que eran ellos mismos los causantes de tal destino. En su condición de líderes del pueblo habían agobiado a su constitución con tantas cargas eclesiásticas y sus corolarios civiles, que su Estado se volvió completamente incapaz de subsistir por sí mismo y, por descontado, de resistir a los pueblos vecinos; de ahí que las lamentaciones de sus sacerdotes habían de extinguirse estérilmente en el aire del modo más natural, dado que su pertinaz obstinación en la perseverancia de una constitución elaborada por ellos mismos, y a todas luces insostenible, les permitía pronosticar ese desenlace con absoluta infalibilidad.

Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los «sabiondos» ajeno al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero ese *como son* viene a significar en realidad: lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones inspiradas al gobierno, esto es, seres obstinados y proclives a la rebelión; así las cosas, por supuesto que si se aflojan un poco las riendas, acontecen trágicas consecuencias que cumplen los vaticinios de aquellos estadistas presuntamente perspicaces.

También el clero vaticina de vez en cuando la ruina total

de la religión y el próximo advenimiento del Anticristo, mientras hace justamente cuanto está en su mano para que así ocurra, pues en lugar de inculcar en el corazón de sus fieles los principios morales que conducen directamente hacia lo mejor, vela por instituir en un deber esencial unos ritos y dogmas históricos que lograrán esa mejora sólo indirectamente, algo de lo que puede originarse una unanimidad mecánica, tal como en una constitución civil, mas no la basada en un talante moral; sin embargo, luego se quejan de la irreligiosidad que ellos mismos han provocado y que, por lo tanto, podían predecir sin contar con ningún don profético en especial. [80-81].

3

TABLA CONCEPTUAL CONCERNIENTE A LO QUE SE DESEA CONOCER PROSPECTIVAMENTE CON RESPECTO AL PORVENIR

Tres son los casos que pueden ser entrañados por esta predicción. El género humano se halla en continuo *retroceso* hacia lo peor o en constante *progreso* hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien permanece en un eterno *estancamiento* en relación con el grado de valor moral que detenta entre los miembros de la creación (cuya imagen más certera sería la de una perpetua rotación circular alrededor del mismo punto).

Al *primer* aserto se le puede llamar *terrorismo* moral, *eudemonismo* al *segundo* (que también podría denominarse *quiliasmo*[177], de ubicar la meta del progreso en un horizonte muy lejano) y *abderitismo*[178] al *tercero*, pues al no ser posible un verdadero estancamiento en materia de moral, un ascenso en continua variación y una recaída tan frecuente como profunda (algo así como un eterno movimiento pendular) arrojan el mismo resultado que si el sujeto hubiera

permanecido inactivo sin moverse del sitio.

a) *Sobre la concepción terrorista de la historia humana*

La continua recaída en lo peor no puede darse sin cesar en el género humano, ya que al llegar a cierto punto éste se destruiría a sí mismo. Por eso, cuando se acumulan las desgracias y aumentan descomunalmente las atrocidades, suele decirse: esto ya no puede empeorar más; se avecina el día del Juicio Final y el piadoso visionario se apresta a soñar con la restauración de todas las cosas, con un mundo renovado que habrá de suceder al presente tras ser pasto de las llamas.

b) *Sobre la concepción eudemonista de la historia humana*

Que la proporción entre bien y mal característica de nuestra especie permanece invariable en la disposición y no puede aumentar ni disminuir [81-82] en un mismo individuo, es algo que puede admitirse sin reparos. Pues, ¿cómo se podría aumentar esa cuota del bien en la disposición, habida cuenta de que tal cosa habría de ocurrir por la mediación de la libertad del sujeto, para lo cual éste requeriría una cantidad de bien mayor de la que dispone? Los efectos no pueden superar la potencia de la causa eficiente, de modo que la cantidad de bien entremezclado con el mal en el hombre no puede rebasar cierta medida por encima de la cual el hombre pudiera elevarse y progresar continuamente hacia algo todavía mejor. Así pues, el eudemonismo parece ser insostenible, a pesar de sus acendradas esperanzas, y prometer muy poco en favor de una historia profética de la humanidad con respecto al progreso permanente por la senda del bien.

c) *Acerca de la hipótesis del «abderitismo» del*

género humano en lo referente a la predeterminación de su historia

Esta opinión acaso pudiera hacerse con la mayoría de votos a su favor, pues el carácter de nuestra especie es de una necedad recalcitrante: toma con prontitud el camino del bien, pero no persevera en él, sino que con objeto de no vincularse a un único fin, aunque sólo sea por variar, invierte la marcha del plan de progreso, edificando para poder derribar, y se impone a sí mismo la desesperanzada tarea de arrastrar monte arriba la piedra de Sísifo[179] para dejarla rodar nuevamente cuesta abajo. Así pues, el principio del mal no parece presentarse en la disposición natural del género humano como amalgamado (fusionado) con el del bien, sino que más bien ambos se neutralizan entre sí dando lugar a la inercia (que aquí se denomina estancamiento): un absurdo dinamismo en virtud del cual el bien y el mal van alternándose mediante avance y retroceso, de suerte que todo este juego de vaivén de nuestra especie sobre la tierra habría de ser considerado como una mera bufonada, lo cual no puede proporcionarle a los ojos de la razón un valor mayor al detentado por otras especies animales que practican ese juego con menos costas y sin el lujo del entendimiento. [82-83]

4

EL PROBLEMA DEL PROGRESO NO SE RESUELVE INMEDIATAMENTE GRACIAS A LA EXPERIENCIA

Aunque pudiera comprobarse que el género humano, considerado en su conjunto, ha estado progresando y en continuo avance durante largo tiempo, nadie podría sostener en base a ello que debido a la disposición física de nuestra especie comienza justamente ahora una época de retroceso;

y a la inversa, si el género humano retrocediera y acelerase su caída hacia lo peor, no debe perderse la esperanza de que encuentre un punto de inflexión en su camino (*punctum flexus contrarii*), donde nuestra especie vire de nuevo hacia lo mejor merced a la disposición moral depositada en ella. Porque nos las habernos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no cabe *predecir* lo que *harán* y, además, saben extraer del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen, cuando ello se vuelve realmente pernicioso, un revitalizado impulso para hacerlo mejor que antes de caer en tal estado. Pero «¡pobres mortales —dice el abad Coyer—[180], entre vosotros nada es tan constante como la inconstancia!».

Quizá dependa también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos, el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la tierra, los planetas tan pronto retroceden como se detienen o avanzan. Pero adoptando el punto de vista del sol —algo que sólo puede hacer la razón—, siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana. Sin embargo, algunos —por lo demás no poco inteligentes— se complacen en aferrarse a su modo de explicar los fenómenos y mantener inflexible aquel punto de vista que una vez dieron por bueno, aunque para ello deban embrollarse hasta el desatino con los ciclos y epiciclos de Tycho Brahe. Mas, por desgracia, no somos capaces de adoptar ese punto de vista cuando se trata de la predicción de acciones libres. Pues tal sería el punto de vista de la *Providencia* que, al estar situada por encima de toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre, algo que éste puede sin duda *ver* pero no *prever* con certeza (para el ojo divino [83-84] no existe aquí diferencia alguna), porque para esto último

necesita conocer la concatenación causal conforme a las leyes naturales, guía de la que ha de prescindir al considerar las futuras acciones *libres.*

Si se pudiera atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, entonces podríamos predecir con total seguridad ese progreso de la especie hacia lo mejor, pues se trataría de algo que él mismo puede llevar a cabo. Pero como en la disposición se da una mezcla del mal con el bien, cuya proporción desconoce, no sabe qué resultado puede esperar de ello.

5

PESE A TODO LA HISTORIA PROFETICA DEL GENERO HUMANO TIENE QUE LIGARSE CON ALGUNA EXPERIENCIA

En la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, *de facto*, la índole y capacidad de ésta para ser *causa* de un progreso hacia lo mejor, así como (puesto que dicho progreso debe ser obra de un ser dotado de libertad) la *autora* del mismo. Ahora bien, sólo cabe predecir un acontecimiento a partir de una causa dada cuando concurren las circunstancias que coadyuvan en ese suceso. El que tales circunstancias hayan de concurrir alguna vez se puede predecir en general con el cálculo de probabilidades, como en los juegos de azar, pero lo que no se puede determinar es si eso acontecerá durante mi vida y obtendré la experiencia que me confirme aquella predicción. Por lo tanto, se habrá de buscar un hecho que indique, de modo intemporal, la existencia de una causa tal y asimismo la acción de su causalidad en el género humano, permitiéndonos concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre

se hubiera dado el progreso), aunque ese acontecimiento no haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como *signo histórico (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon) y* pudiera demostrarse así esa *tendencia* del género humano considerado en su *totalidad*, esto es, no en cuanto conjunto de individuos (pues eso daría lugar a una enumeración interminable), sino tal y como se encuentra esparcido sobre la tierra formando pueblos y Estados. [84-85]

6
DE UN HECHO DE NUESTRO TIEMPO QUE PRUEBA ESA TENDENCIA MORAL DEL GENERO HUMANO

Este suceso no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino, haciendo desaparecer como por arte de magia los antiguos y esplendorosos edificios políticos para poner en su lugar otros surgidos cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía —tan universal como desinteresada— por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuando menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento.

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que

estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.

Esta causa moral presenta dos vertientes: primero, la del *derecho* de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna; segundo, la del *objetivo* (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea *jurídica* y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva —algo que sólo puede lograr la idea de una [85-86] constitución republicana*[181]—, estableciendo las condiciones para poner trabas a la guerra (fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres), de modo que se asegure negativamente al género humano el progreso hacia lo mejor, a pesar de su fragilidad, pues al menos no se verá perturbado en ese avance.

Esto y la participación *afectiva* en el bien, el *entusiasmo* —si bien es verdad que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos—, brindan la ocasión a través de esta historia para hacer una observación importante de cara a la Antropología, a saber: que el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del concepto del derecho, no pudiendo verse jamás henchido

por el egoísmo. Sus contrincantes no podían emular mediante incentivos crematísticos el fervor y la grandeza de ánimo que el mero concepto del derecho insuflaba a los revolucionarios e incluso el concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del entusiasmo, al fin y al cabo) se disipó ante las armas de quienes las habían empuñado teniendo presente el *derecho* del pueblo al que pertenecían*[182] y se habían erigido en sus defensores, exaltación [86-87] con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar activamente en ellos.

7

HISTORIA PROFÉTICA DE LA HUMANIDAD

Aquello que la razón nos presenta como algo puro, pero al mismo tiempo, dada su influencia para marcar una época, como algo que el alma humana reconoce como deber y concierne al género humano en su totalidad (*non singulorum, sed universorum*), suscitando su feliz desenlace y el intento de conseguirlo un entusiasmo tan universal como desinteresado, ha de tener un fundamento *moral*. Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino (en palabras de Erhard[183]) de la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas —pues tanto [87-88] la guerra interior como la exterior destruye los *estatutos* de la constitución vigente hasta entonces—, nos hace aspirar a una constitución que pueda no ser bélica, es decir, la republicana; y esta constitución republicana puede ser tal, bien en virtud de la *forma política*, o también sólo merced al *modo de gobernar*, siendo administrado en este caso el Estado bajo la unidad de su jefe (el monarca) según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo

conforme a principios jurídicos universales.

De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano —aunque sin ánimo profético— la consecución de este objetivo y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante *no se olvida jamás* en la historia humana, pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad meliorativa que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, constituyendo lo único que aúna en el género humano Naturaleza y libertad según principios jurídicos internos, si bien, por lo que respecta al tiempo, sólo podía augurarse como un acontecimiento indeterminado y contingente.

Mas aunque tampoco ahora se alcanzase con este acontecimiento el objetivo proyectado, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando, o si todo volviese de nuevo a su antiguo cauce después de haber durado algún tiempo, a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole; ya que al ser un asunto tan relevante para el género humano, la constitución proyectada ha de alcanzar finalmente, en cualquier momento, aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante reiterada experiencia.

Así pues, no se trata sólo de un principio

bienintencionado y recomendable en la práctica, sino válido asimismo —mal que les pese a los escépticos— para la teoría más rigurosa, aquello de que el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; [88-89] lo cual, si no se considera únicamente lo que puede ocurrir en un pueblo determinado, sino que se hace extensivo a todos los pueblos de la tierra —quienes deberían ir participando paulatinamente en ello— abre la perspectiva de un tiempo indefinido; a menos que a la primera época de una revolución natural, época que (según Camper[184] y Blumenbach[185]) sepultó al reino animal y vegetal antes de que hubiera hombres, siga una segunda que maltrate también al hombre, para permitir que otras criaturas entren en escena, y así sucesivamente. Pues, aunque para la omnipotencia de la Naturaleza (o más bien de su causa suprema, inalcanzable para nosotros) el hombre sea una cosa insignificante, el hecho de que los mandatarios de su propia especie lo tomen por tal y lo traten así, sirviéndose de él cual de un animal de carga, como mero instrumento de sus propósitos, o enfrentándolos en sus contiendas para que se maten unos a otros, no es ninguna minucia, sino la subversión del *fin final* de la propia creación.

8

EN TORNO A LA DIFICULTAD DE LAS MÁXIMAS ESTABLECIDAS PARA EL PROGRESO HACIA UN MUNDO MEJOR ATENDIENDO A SU PUBLICIDAD

La *ilustración del pueblo* consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí sólo se trata de derechos naturales derivados del más elemental sentido

común, sus divulgadores e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores de Derecho designados oficialmente por el gobierno, sino aquellos otros que van por libre, esto es, los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro para el Estado, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores del pueblo (*Aufklärer*), por más que su voz no se dirige *confidencialmente* al *pueblo* (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad, cuando es todo un pueblo el que quiere presentar sus quejas (*gravamen*). La *prohibición* de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural. [89-90].

Otra cosa que intenta ocultarse a un pueblo mediante disposiciones legales —pese a tratarse de algo muy palmario — es la verdadera naturaleza de su constitución. A buen seguro, ofendería a la grandeza del pueblo británico el afirmar que se hallan bajo una *monarquía absoluta*, pues, bien al contrario, pretende que su constitución *limita* la voluntad del monarca por medio de las dos Cámaras del Parlamento, en tanto que representantes del pueblo, pero, como todo el mundo sabe muy bien, el influjo del monarca sobre esos representantes es tan grande e indefectible que, en dichas Cámaras, sólo se acuerda cuanto él desea y propone a través de sus ministros, aunque algunas veces propone acuerdos a sabiendas de que le serán discutidos (v. g., la trata de negros) e incluso *hace* que se le opongan, para dar una prueba de aparente libertad parlamentaria. Esta fraudulenta presentación de su naturaleza hace que no se

busque una constitución verdaderamente ajustada a derecho, puesto que se cree haberla encontrado en un ejemplo ya existente y una publicidad engañosa embauca al pueblo con el espejismo de una *monarquía limitada**[186] por leyes que dimanan de él, mientras que sus representantes, sobornados por las corruptelas, lo someten subrepticiamente a un *monarca absoluto*.

La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley [90-91] deben ser simultáneamente colegisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina *ideal* platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella supone su ejemplificación en la experiencia según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*) y sólo puede conseguirse arduamente, tras muchas guerras y hostilidades; sin embargo, una vez que se ha conseguido *grosso modo*, esta constitución se cualifica como la mejor entre todas por mantener alejada la guerra, destructora de todo bien; por lo que ingresa en esa sociedad constituye un deber y, provisionalmente (ya que tal cosa no tendrá lugar tan de repente), es deber de los monarcas, aunque manden *autocráticamente*, gobernar pese a todo de modo *republicano* (que no democrático), esto es, tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo en la madurez de su razón se prescribiría a sí mismo), si bien no se le pida literalmente su consentimiento para ello.

9

¿QUE BENEFICIO LE REPORTARA AL GENERO HUMANO EL PROGRESOHACIA LO MEJOR?

No una cantidad siempre creciente de *moralidad* en la intención, sino un aumento de los efectos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione; y es que el crédito (el resultado) del empeño de la humanidad por mejorar sólo podemos compulsarlo en las buenas *acciones* de los hombres —que cada vez serán más numerosas y más acertadas, por ende, en los fenómenos de la índole moral del género humano. Pues no contamos sino con *datos empíricos* (experiencias) para fundamentar esa predicción basada en la causa física de nuestras acciones, en tanto que tienen lugar y son por lo tanto fenómenos, y no en la causa moral que contiene el concepto del deber, de lo que debiera suceder, lo cual sólo puede establecerse puramente *a priori.*

Poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y prevalecerá el acato a las leyes. En parte por pundonor y en parte también a causa de un egoísmo bien entendido, cada vez se originará un poco más de [91-92] beneficencia, algo menos de pendencia en los litigios, una mayor confianza en la palabra dada, etc., dentro de la comunidad y esto acabará por extenderse a las relaciones interestatales de los pueblos hasta llegar a la sociedad cosmopolita, sin que con ello haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una especie de nueva creación (una influencia sobrenatural). Y es que tampoco hemos de esperar demasiado por parte de los hombres en relación con su progreso hacia lo mejor, para no ser objeto de escarnio por parte de los políticos, quienes se complacerían en considerar esta esperanza como la fantasía de una mente exaltada*[187].

10

¿CUÁL ES EL ÚNICO ORDEN DE COSAS EN EL QUE CABE ESPERAR EL PROGRESO HACIA LO MEJOR?

Desde luego, no por el curso de las cosas *de abajo hacia arriba*, sino *de arriba hacia abajo*. Confiar en que gracias a la formación de la juventud (mediante la instrucción de una cultura intelectual y moral reforzada por la religión, impartida primero en el ámbito familiar y posteriormente en la escuela, tanto en la enseñanza primaria como en la superior) se llegue finalmente no sólo a educar buenos ciudadanos, sino a educarlos para el bien —de modo que esa tendencia pudiera mantenerse y progresar indefinidamente —, es un plan del que difícilmente cabe esperar el éxito deseado. Pues no se trata únicamente de que, mientras el pueblo considera que los gastos de la educación de la juventud no han de correr por su cuenta [92-93] sino por la del Estado, a éste no le queda dinero suficiente para pagar un sueldo digno que permita a los maestros competentes consagrarse gustosamente a su tarea (tal y como la lamenta Büsching[188]), dado que el Estado necesita destinar todos sus recursos a la guerra, sino que, por otra parte, toda esa maquinaria educativa carece de cohesión alguna, a menos que se ponga en marcha conforme a un plan trazado por el poder supremo del Estado y se aplique uniformemente de acuerdo con esa directriz; para todo lo cual convendría que el Estado se reformase a sí mismo de vez en cuando y, ensayando la evolución en lugar de la revolución, progresara continuamente hacia lo mejor. Ahora bien, como quienes deben llevar a cabo esa educación son *hombres* que a su vez han de ser educados para ello y teniendo en cuenta la fragilidad de la naturaleza humana, sometida a la contingencia de las circunstancias que favorecen semejante

resultado, es claro que la esperanza de su progreso sólo puede tener como condición positiva una sabiduría superior (que, cuando es invisible para nosotros, se llama Providencia), mas en relación con el fomento de esa meta lo único que puede esperarse y exigirse por parte del *hombre* es una sabiduría negativa, a saber, el darse cuenta de que la *guerra* representa el mayor obstáculo para la moralidad, siendo preciso humanizarla poco a poco, para que cada vez sea un fenómeno menos frecuente y acabe por desaparecer en cuanto guerra ofensiva, con el fin de abrir el camino a una constitución cuya naturaleza, basada en auténticos principios del derecho, pueda progresar tenazmente hacia lo mejor sin desmayo.

CONCLUSIÓN

Érase una vez un médico que consolaba día tras día a sus pacientes con la esperanza de un restablecimiento inminente, diciéndoles a veces que el pulso latía mejor y otras que la expectoración indicaba una sustancial mejoría o que su copiosa transpiración era un magnífico síntoma de recuperación. Así las cosas, cuando un buen día le visitó uno de sus amigos, al preguntarle por la marcha de su enfermedad, éste le respondió: ¿Cómo quieres que me vaya? *¡Me muero de tanto mejorar!*

Nada reprocho a quien ante los males del Estado comience a desconfiar de la salud del género humano y de su progreso hacia lo mejor, pero yo confío en la heroica receta de Hume, como en una medicina que puede proporcionar una rápida cura contra ese desaliento: «Cuando veo —dice— a las naciones enzarzadas en una guerra, es como si viera a dos [93-94] borrachines que se están dando de bastonazos en una tienda de porcelanas. Pues no sólo tardarán en curarse las magulladuras que se

hayan causado mutuamente, sino que para colmo habrán de pagar todos los daños ocasionados[189]». *Sero sapiunt Phryges*[190]. Sin lugar a dudas, las funestas consecuencias de la guerra actual pueden imponer al político el reconocimiento de un cambio de sentido hacia lo mejor por parte del género humano, como algo que ya se halla en perspectiva.



Immanuel Kant (Königsberg, Prusia, 22 de abril de 1724-ibídem, 12 de febrero de 1804) fue un filósofo prusiano de la Ilustración. Es el primero y más importante representante del criticismo y precursor del idealismo alemán y está considerado como uno de los pensadores más influyentes de la Europa moderna y de la filosofía universal.

Entre sus escritos más destacados se encuentra la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), calificada generalmente como un punto de inflexión en la historia de la filosofía y el inicio de la filosofía contemporánea. En ella se investiga la estructura misma de la razón. Así mismo se propone que la metafísica tradicional puede ser reinterpretada a través de la epistemología, ya que podemos encarar problemas metafísicos al entender la fuente y los límites del conocimiento.

Sus otras obras principales son la *Crítica de la razón práctica*, centrada en la ética; la *Crítica del juicio*, en la que investiga acerca de la estética y la teleología y *La metafísica de las costumbres* que tiene dos partes, una centrada en la

ética, la doctrina de la virtud, y la otra centrada en el ius, la doctrina del derecho.

Kant adelantó importantes trabajos en los campos de la ciencia, el derecho, la moral, la religión y la historia, inclusive creía haber logrado un compromiso entre el empirismo y el racionalismo. Aceptando que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no todo procede de ésta, dando a entender que la razón juega un papel importante.

Kant argumentaba que la experiencia, los valores y el significado mismo de la vida serían completamente subjetivos si no hubiesen sido subsumidos por la razón pura, y que usar la razón sin aplicarla a la experiencia, nos llevaría inevitablemente a ilusiones teóricas.

El pensamiento kantiano fue muy influyente en la Alemania de su tiempo, llevando la filosofía más allá del debate entre el empirismo y el racionalismo. Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer se vieron a sí mismos expandiendo y complementando el sistema kantiano de manera que justificaban el idealismo alemán. Hoy en día, Kant continúa teniendo una gran influencia en la filosofía analítica y continental.

Notas

[1] Kant ni siquiera gusta de utilizar esta expresión, prefiriendo emplear la de «historia filosófica» (cfr. nota 6 de nuestra traducción de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*). <<

[2] El lector habrá de tener en cuenta un par de cosas con respecto a este título. Primero, que el término «idea» está en singular en el original y, segundo, que hemos traducido por «clave» una palabra (*Absicht*) cuyo significado más literal es el de «intención» o «designio». Cabían, pues, otras opciones tales como: *Esbozo de una historia universal (que se desarrolle) bajo un designio cosmopolita* o *Rudimentos para (elaborar) una historia universal con un propósito cosmopolita.* <<

[3] También aquí tuvimos la tentación de recurrir a un expediente algo más perifrástico en la traducción del título, v.g.: *Conjeturas en torno a los orígenes de la historia del hombre.* <<

[4] En relación con esta fecha debe tenerse presente lo dicho en la nota 1 de nuestra versión castellana de este texto. <<

[5] Kant recensionó las dos primeras partes de la obra de Herder, además de contestar a una dura réplica de Reinhold contra su primera reseña (cfr. las notas 1, 35 y 36 de nuestra traducción). <<

[6] Estas páginas guardan una estrecha relación con la

segunda parte de *El conflicto de las Facultades*, ya que contienen la primera formulación del tema replanteado en el escrito de 1797 (cfr. nuestra presentación de dicho texto en I. Kant, *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 1986, pp. XX-XXI). <<

[7] Muy en particular el primer Suplemento, donde se habla sobre la garantía de la paz perpetua (cfr. Ak., VIII, 360 ss.). Como de costumbre, nuestras referencias a la obra de Kant siguen la edición de la Academia (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss. —29 vols.—, que es consignada mediante la sigla Ak., indicándose el volumen en números romanos y la página con guarismos). <<

[8] Coincidimos en este criterio con K. Vorländer, quien no recoge este escrito en su selección de opúsculos sobre filosofía de la historia (cfr. I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. F. Meiner, Hamburg, 1913). <<

[9] Así lo entiende también P. Festugière, al incluir esta obra en su edición de E. Kant, *Pensées sucessives sur la Théodicée et la Religion*, J. Vrin, Paris, 1963. <<

[10] Nos proponemos abordar este aspecto en un trabajo que probablemente será publicado por la revista *Dèbats*. <<

[11] Cfr. en concreto los parágrafos 82, 83 y 84. <<

[12] Cfr. especialmente Ak., VII, 321-333 y l85-189. <<

[13] A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*. J. Vrin, Paris, 1986, p. 12. Según este autor suele olvidarse que la geografía representa en época de Kant el fundamento del relato histórico, con lo cual la historia no sería para él una materia tan ajena y desconocida como se cree habitualmente (cfr. K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*,

F. Meiner, Leipzig, 1924, vol. I, pp. 311 ss., y L. W. Beck, Estudio preliminar a su edición de I. Kant, *On History*, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis/New York, 1973, p. VII). <<

[14] Kant se justifica por ello con tono de disculpa en el Prólogo a la primera edición (cfr. *K.r.V.*, A XVIII-XIX). <<

[15] *K.U.*, Ak., V, 398. <<

[16] Cfr. nuestro trabajo «Postulado/Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 236-238. <<

[17] R. G. Collingwood, *Idea de la historia* (trad. de E. O'Gorman y J. Hernández Campos), F.C.E., México / Buenos Aires, 1965 —2.ª ed. cast.—, p. 101. En orden a matizar este paralelismo, cfr. el comentario que añadimos a este mismo texto en «La Filosofía kantiana de la Historia. ¿Otra versión de la Teología moral?», *Revista de Filosofía*, 8 (1985), p. 33 n. <<

[18] Cfr. P. Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, 1911, p. 425 n., así como su nota a la edición de la *Fundamentación* en Ak., IV, 623 ss. El original de la *Fundamentación* recibía los últimos retoques por parte del amanuense de Kant en agosto de 1784, mientras que las *Ideas* fueron publicadas en noviembre de ese mismo año. Por otra parte, el propio Kant asegura que la redacción de este ensayo fue motivada por una nota aparecida en los *Gothaische Gelehrte Zeitungen* (cfr. nota 1 de nuestra traducción), y esto sucedía en el mes de febrero. Si a ello añadimos la circunstancia de que Biester debió apresurarse a publicar la primera colaboración de Kant con su revista, resulta bastante probable que las *Ideas* fueran escritas, no ya al mismo tiempo que la *Fundamentación*, sino una vez terminado el borrador definitivo de esta obra, tal y como sugiere Menzer. <<

[19] Cfr. nuestro artículo «La Filosofía kantiana de la Historia. ¿Otra versión de la Teología moral?», *Revista de Filosofía*, 8 (1985), pp. 29 ss., donde hemos intentado demostrar que la filosofía de la historia se inserta para Kant dentro de un planteamiento específicamente moral, refutando las objeciones que distintos comentaristas han formulado en contra de dicha tesis. <<

[20] W. H. Walsh, *Introducción a la Filosofía de la Historia* (trad. de F. M. Torner), Siglo XXI, México, 1978, —8.ª ed. en cast.—, p. 146. <<

[21] E. Weil. «Kant et le problème de la politique», *Annales de philosophie politique*, 4 (1962), pp. 6-7. Este mismo trabajo ha sido publicado con el título de «Histoire et politique», constituyendo el tercer capítulo *de Problèmes Kantiens*, J. Vrin. Paris, 1970. <<

[22] *Ibid.*, p. 8. <<

[23] Cfr. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, P.U.F., Paris, 1969, p. 220. <<

[24] Philonenko ha insistido también en este punto, llegando a sostener que las directrices de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* están contenidas en la Refl. 1423 (cfr. *op. cit.*, p. 81). <<

[25] Resulta curioso cotejar los distintos desarrollos de un mismo aserto. Cfr., por ejemplo, el de «El hombre es una criatura que necesita un señor» en las Refls. 1398 (Ak., XV. 609-610) y 1500 (Ak., XV, 785-786). <<

[26] Cfr. Refl. 1442 (Ak., XV, 630). <<

[27] Cfr. Refl. 1438 (Ak., XV, 628). Nos parece muy significativo que el texto prosiga así: «Las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra son lo más importante en los últimos tiempos». No en vano la Revolución francesa será considerada por el Kant de 1797 como un síntoma

inequívoco del progreso moral de la humanidad. <<

[28] *Ibid.* (Esta Reflexión pertenece a la fase «sigma», por lo que puede ser fechada entre 1771 y 1777). <<

[29] Este texto, más conocido por *Menschenkunde*, aguarda todavía su turno para engrosar la edición de la Academia (donde las Lecciones sobre Geografía física y Antropología tienen reservados los volúmenes XXV y XXVI, respectivamente) y no debe ser confundido con la *Antropología en sentido pragmático*, editada por el propio Kant en 1798. <<

[30] I. Kant, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* (Nach handschriftliche Vorlesungen, hrsg. von Fr. Ch. Starke), Leipzig, 1831, p. 374. Pretender datar este manuscrito es adentrarse en un terreno bastante proceloso. Las fechas apuntadas por los expertos oscilan nada menos que entre 1773 y 1788 [cfr. G. Tonelli, «Bibliografía degli appunti dei corsi universitari tenuti da Kant, sinora pubblicati e della Letteratura pertinente», *Giornale Critico della Filosofía Italiana* (1959), p. 494]. P. Menzer rebate los argumentos de B. Erdmann en pro de la fecha más temprana y, basándose en sendas referencias del texto a Lessing y Buffon, establece como márgenes fiables los semestres de 1779/1780 y 1787/ 1788 [cfr. «Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785», *Kant-Studien.* 3 (1899), pp. 66 ss.]. F. Medicus, por su parte, sugiere que debe ser coetáneo a las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, explicando la coincidencia de ambos textos en el hecho de que nos hallamos (refiriéndose justamente al pasaje que acabamos de citar) ante un comentario del escrito de 1784 [cfr. «Kants Philosophie der Geschichte», *Kant-Studien*, 7 (1902), p. 5 n.]. Sin embargo, nosotros albergamos la impresión contraria. A

nuestro parecer, el carácter cuasiaforístico que tienen las últimas palabras de las *Ideas* responde más bien a un sobrentendido; al escribirlas, Kant habría tenido *in mente* una observación muchas veces reiterada a lo largo de sus cursos, a saber, la conclusión de su *Menschenkunde*, la cual estaría contenida tácitamente en ese abrupto final. Ésta sería la razón por la que su lectura nos aclara el sentido del sucinto colofón de las *Ideas* (cfr. Ak., VIII, 31). <<

[31] Cfr. *Vorlesungen über Moralphilosophie*: «Moralphilosophie Collins» —1784-1785—, Ak., XXVII.1, 468, y «Moral Mongrovius» —1782—, Ak., XXVII.2.2, 1580, así como P. Menzer (Hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924, pp. 314-315. <<

[32] Cfr. el epígrafe 10 del *Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*. El inicio un tanto críptico de este apartado se comprende mejor a la luz de tales interrogantes. <<

[33] *Pädagogik* (hrsg. von Fr. Th. Rink), Ak., IX, 448. Los cursos de Pedagogía eran impartidos cíclicamente por todos los profesores de la Facultad, correspondiéndole a Kant los semestres de invierno de 1776/1777, 1783/1784 y 1786/1787, además del semestre de verano de 1780. Precisamente en esta fecha fue impuesto como manual preceptivo el de un tal D. Bock, obra por la que Kant parece no haber experimentado fervor alguno. Por ello, se presume (cfr. G. Lehmann, «Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen», en *Kants Tugenden*, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, p. 146) que Kant debió servirse siempre de sus acotaciones al método utilizado la primera vez, el de Johann Bernhard Basedow, dada la gran admiración profesada por Kant hacia este adepto de las teorías de Rousseau que fundara el Instituto «Filantrópico» de Dessau. Sobre las

peculiaridades del texto editado por Rink en 1803 y las prevenciones que conviene adoptar frente a él, resulta recomendable consultar el trabajo de L. W. Beck, «Kant on Education», *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven-London, 1978, pp. 193 ss. <<

[34] *Pädagogik*, Ak., IX. 446. «El hombre tiene, pues, que ser *educado* para el bien; pero quien debe educarle es, a su vez, un hombre, el cual debe llevar a cabo en otros aquello que él mismo precisa para sí» (cfr. *Anthropologie*, Ak., VII, 325; cfr. este pasaje con Ak., VII, 93 —p. 99 de nuestra versión castellana—). <<

[35] «Cuando el sabio ha avanzado en la cultura lo suficiente como para enriquecerla con su aportación, es arrebatado por la muerte, y ocupa su lugar el aprendiz de las primeras letras, quien poco antes del término de su vida y ceder de nuevo su puesto a otro dará un paso más en ese avance. ¿Qué masa de conocimientos, qué descubrimientos de nuevos métodos no se habrían acumulado ya, si un Arquímedes, un Newton o un Lavoisier, con su aplicación y su talento, hubieran sido favorecidos por la Naturaleza con una vejez que durase siglos sin detrimento de sus fuerzas?» (*Anthropologie*, Ak., VII, 325-326; cfr. este pasaje con Ak., VIII, 117 n.). <<

[36] *Pädagogik*, Ak., IX, 446. <<

[37] «… mediante una continua ilustración comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*» (Ak., VIII, 21). <<

[38] *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 471. <<

[39] Se da la circunstancia de que las *Lecciones de Ética*

pronunciadas con anterioridad no tienen este mismo colofón (cfr. *Moral Mongrovius* —1782—, Ak., XXVII.2.2, 1581 y *Praktische Philosophie Powalski* —1777—, Ak., XXVII. 1, 234-235). <<

[40] *Was ist Aufklärung?*, Ak., VIII, 40. <<

[41] *Pädagogie*, Ak., IX, 451. En la Refl. 1408 —hacia 1775-1777— aparece ya esta graduación; mientras del hombre civilizado se consignan estas notas: «apariencia ética, modales, urbanidad», del moralizado se dice lo siguiente: «modo de pensar y carácter éticos. Educación» (cfr. Ak., XV, 780). <<

[42] Refl. 1460 (Ak., XV, 641). «Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta el extremo en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho» (Ak., VIII, 26). <<

[43] «Rousseau no andaba tan descaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que le queda por remontar a nuestra especie» (Ak., VIII, 26). <<

[44] «Si se realizase la propuesta de un abate de Saint Pierre respecto a la creación de un Senado universal de los pueblos, ello supondría un notable avance del género humano hacia la perfección» (*Moralphilosophie Collins*), Ak., XXVII.1, 471). <<

[45] «… a nuestros dirigentes no les queda dinero para los establecimientos de instrucción pública —ni en general para nada cuanto concierne a un mundo mejor—, porque todos sus recursos están hipotecados de antemano para la próxima guerra» (Ak., VIII, 28); «… al Estado no le queda dinero suficiente para pagar un sueldo digno que permita a los maestros competentes consagrarse con gusto a su tarea (tal

y como lamenta Büsching), dado que necesita destinar todos sus recursos a la guerra» (Ak., VII, 93). <<

[46] «El punto de vista desde el que los príncipes deben considerar a los Estados, no ha de ser meramente patriótico, sino también cosmopolita» (*Menschenkunde*, p. 373). <<

[47] Cfr. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 471. <<

[48] Cuya probable incidencia en la *Pedagogía* quedó registrada en la nota 33. <<

[49] Cfr. la introducción a las «Lettres relatives au Philanthropin», en J. L. Bruch (ed.), *Lettres de Kant sur morale et religión*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, pp. 37-41. Esta selección de su correspondencia —publicada en una esmerada edición bilingüe y bien anotada— puede ser útil para comprobar el fuerte impacto que produjo en Kant esa empresa pedagógica. <<

[50] El ascendiente de Rousseau sobre Kant no requiere ser enfatizado. Es bien conocida la anécdota de que la lectura del *Emilio* le resultó tan absorbente como para prescindir de su paseo cotidiano. Podría decirse que tal y como Hume le despertó de su sueño dogmático, Rousseau le sacó de su «sopor epistemológico» inyectándole inquietudes políticas: «Yo soy —leemos en las acotaciones a su ejemplar de *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*— por gusto un investigador. Siento en mí la sed de conocerlo todo y la ávida inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nueva adquisición. Hubo un tiempo en el que yo creía que esto era lo único que podía dignificar a la humanidad y despreciaba al populacho que todo lo ignora. Fue Rousseau quien me desengañó. Esta deslumbrante superioridad se desvaneció; aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que el trabajador común si no creyera que esta labor reflexiva puede

proporcionar a los demás algún valor, cual es el de establecer los derechos de la humanidad» (*Bemerkungen zu den Beobachtungen*, Ak., XX, 44). Rousseau es ni más ni menos que «el Newton del mundo moral»: «Newton observó por vez primera el orden y la regularidad combinadas con la mayor sencillez allí donde, antes de él, sólo se encontraba un caótico desorden, siguiendo desde entonces los cometas un curso geométrico. Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitidas su naturaleza profundamente oculta y la ley secreta conforme a la cual se justifica la Providencia merced a sus observaciones» (*Bemerkungen…*, Ak., XX, 58-59). <<

[51] El título exacto de dicha obra es: «Para cosmopolitas, algo que leer, meditar y llevar a cabo. Con ocasión de la apertura de un Instituto *Filantrópico* en Dessau, un Seminario pedagógico cuya nueva metodología ya debía ser vieja. Una propuesta a los padres, a los estudiantes, a los mecenas del ingenio educativo y a los políticos cuyos *monarcas* se ocupan de algo más que de las finanzas y de la milicia», Leipzig, 1775 (cfr. Ak., II, 524). <<

[52] *Auffsätze, das Philanthropin betreffend*, Ak., II, 447-448. <<

[53] *Pädagogik*, Ak., IX, 448. <<

[54] *Pädagogik*, Ak., IX, 444. «Hay muchos gérmenes en la humanidad y es tarea nuestra el desplegar proporcionalmente las disposiciones naturales, de manera que el hombre alcance su destino; si bien no son los individuos, sino la especie quien debe alcanzarlo» (cfr. *ibid.*, 445). «El género humano debe sacar de sí mismo, por su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad. Una generación educa a la otra» (*ibid.*, 441). «Es

probable que la educación vaya mejorándose constantemente y que cada generación dé un paso más hacia la perfección de la humanidad» (*ibid.*, 444). <<

[55] Cfr. Refl. 1485 (Ak., XV, 705-706). «Una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección que todavía no se halla en la experiencia. V.g., ¡la idea de una república perfecta regida conforme a las normas de la justicia! ¿Acaso se trata de algo imposible? Basta con que nuestra idea sea adecuada para que no sea absolutamente imposible, a pesar de los obstáculos que se interpongan en el camino de su ejecución. ¿Sería la verdad una mera ilusión por el hecho de que todo el mundo mintiese? Y, sin duda, la idea de una educación que desarrolle todas las disposiciones naturales en los hombres es verdadera» (*Pädagogik*, Ak., IX, 444-445). «Algunas cosas sólo se dejan conocer a través de la razón, no por medio de la experiencia, a saber, cuando no se quiere saber cómo es algo, sino cómo debe o ha de ser. De ahí las ideas de Platón. Virtud. Gobierno. Educación» (Refl. 445; Ak., XV, 184). <<

[56] Cfr. *Pädagogik*, Ak., IX, 447. <<

[57] «El hecho de que los poderosos sólo se cuiden de sí mismos y no contribuyan al experimento de la educación, es una observación tan relevante para una mente especulativa como desoladora para el filántropo» (*Pädagogiek*. Ak., IX, 444). <<

[58] «Se ha de reconocer que las mayores desgracias que afligen a los pueblos civilizados nos son acarreadas por la *guerra* y, en verdad, no tanto por las guerras actuales o pretéritas, cuanto por los *preparativos* para la próxima, por ese rearme nunca interrumpido e incesantemente incrementado que tiene lugar por temor a una guerra futura. A tal efecto se aplican todos los recursos del Estado, todos

los frutos de su cultura que tan bien podrían emplearse en acrecentar ésta» (Ak., VIII, 121). <<

[59] Cfr. los textos citados en la nota 45. En algún momento, Kant llega a conformarse con que los estadistas no pongan trabas a las iniciativas tomadas por los particulares en esta materia (cfr. Ak., VIII, 28; p. 19 de nuestra traducción). <<

[60] «La *guerra* es una empresa no premeditada por parte de los hombres, pero sí es un proyecto intencionado por parte de la suprema sabiduría, cuyo secreto guarda celosamente… Y, a pesar de las terribles penalidades que la guerra impone al género humano, así como de las tribulaciones —quizá aún mayores— que su continua preparación origina durante la paz, supone un impulso para desarrollar hasta sus más altas cotas todos los talentos que sirven a la cultura» (*K.U.,* Ak., V, 443). <<

[61] «Así pues, dado el nivel cultural en que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haberse consumado una cultura —sabe Dios cuando— podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquélla» (Ak., VIII, 121). El hombre llegará a «darse cuenta de que la *guerra* representa el mayor obstáculo para la moralidad, siendo preciso humanizarla poco a poco, para que cada vez sea un fenómeno menos frecuente y acabe por desaparecer en cuanto guerra ofensiva» (Ak., VII, 93). <<

[62] Ak., VIII, 21. «Lo característico de la especie humana, en comparación con la idea de posibles seres racionales en general, es que la Naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de ésta la *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de

las cuales la última es en la *idea* el *FIN*, mientras que *de hecho* la primera (la discordia) es en el plan de la Naturaleza el *MEDIO* de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de la vida» (*Anthropologie*, Ak., VII, 322). <<

[63] Cfr., por ejemplo, «Das verborgene Plan der Natur als unsichtbare Hand», en P. Koslowski, *Staat und Gesellschaft bei Kant*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1985, pp. 18 ss. El célebre pasaje de la *Indagación acerca de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* es recogido por E. M. Ureña en *La crítica de Kant de la sociedad y de la religión (Kant predecesor de Marx y Freud),* Tecnos, Madrid, 1979 (cfr. pp. 23-24 n.). Ya en 1771 M. Herz había sido informado de que A. Smith era el autor inglés preferido por Kant (cfr. Ak., X, 126), de quien admira su conocimiento moral del hombre, tal y como se puede constatar en las Reflexiones (cfr. Refl. 1355, Ak., XV, 592 y Ak., XIX, 117 y 185). Por otra parte, la propia *Indagación* es citada en los *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho* (cfr. Ak., VI, 289) y en la *Antropología* (cfr. Ak., VII, 209). <<

[64] Cfr. el capítulo séptimo («History and the Moral Life in Kant and Stoicism») del documentado estudio de J. M. Seidler, *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, Saint Louis, 1981, pp. 485-605. <<

[65] Cfr. Ak., VIII, 24 (pp. 13-14 de nuestra versión castellana). <<

[66] Cfr. Ak., VIII, 313 y 365, así como Ak., XXIII, 179. <<

[67] Séneca, *Epistolae morales*, XVIII, 4. <<

[68] Tal es el apodo que reciben los poderosos hombres de Estado al final de *Teoría y práctica* (cfr. Ak., VIII, 313). <<

[69] Cfr. Ak., VII, 92 n. (p. 97 n. de nuestra versión castellana). <<

[70] Este tópico es recogido por el propio Kant en la «Observación final» de la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, donde se dice que «la *justicia*, como el *fatum* (destino) de los antiguos poetas filosóficos, se halla incluso por encima de Júpiter y expresa el Derecho conforme a una férrea e inexorable necesidad, que es inescrutable para nosotros» (cfr. Ak., VI, 489). <<

[71] En el ensayo sobre *La paz perpetua*, al hablar sobre la garantía de ésta, se identifican los tres términos: «Quien suministra este aval es nada menos que la *Naturaleza*, en cuyo curso mecánico brilla visiblemente la finalidad de que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad; y por eso se le llama indistintamente *Destino*, en cuanto causa necesaria de los efectos producidos por leyes desconocidas para nosotros, o bien *Providencia*, en atención a su finalidad en el curso del mundo, como recóndita sabiduría de una causa más elevada que apunta hacia el fin final del género humano y que predetermina ese curso del mundo» (cfr. Ak., VIII, 360-361). <<

[72] Cfr. Refl. 5551 b; Ak., XVIII, 217. El aforismo latino añadido entre paréntesis es nuevamente de Séneca, quien en el capítulo 5 de su *De providentia* dejó escrito: «El propio fundador y director del universo que ha escrito la sentencia del destino también lo acata; sólo mandó una vez, siempre obedece». (Leibniz comenta el texto en su *Teodicea* —cfr. GP, VI, 386-387). Cfr. Ak., XXIII, 109. <<

[73] *Das Ende aller Dinge*, Ak., VIII, 339. (Creemos que estas palabras se deben leer teniendo muy presentes los textos de las notas 70 y 72). <<

[74] *Philosophische Religionslehre nach Pölitz*, Ak., XXVIII. 2.2, 1126. <<

[75] Ak., VIII, 116 (pp. 66-67 de nuestra versión castellana). <<

[76] Ak., VIII, 121 (p. 73 de nuestra versión castellana). <<

[77] Cfr. Refl. 1471; Ak., XV, 651. <<

[78] Cfr. *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten,* Ak., XXIII, 456. Philonenko ha dedicado todo un artículo [cfr. «L'idée de progrès chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 79 (1974), pp. 435-456] a comentar cierto manuscrito de Kant que él considera inédito y asegura no haber encontrado en la edición de la Academia (cfr. *La théorie kantianne de I'histoire* , J. Vrin, Paris, 1986, p. 177). Sin embargo, el texto al que se refiere había sido publicado hace mucho tiempo por G. Kullmann bajo el título de *Worin besteht der Fortschritt zum Besseren im Menschengeschlecht?* (Wiesbaden, 1914) y fue incorporado por G. Lehmann a la edición de la Academia en 1955 (cfr. Ak., XXIII, 455 ss. y 507), ya que se trata de los trabajos preparatorios de la segunda sección de *El conflicto de las Facultades.* Pese a todo, su contacto directo con el manuscrito nos reporta un dato interesante. El pasaje al que acabamos de aludir —en donde se reprueba el mestizaje como método para mejorar las razas— está tachado con tres rayas de trazo grueso. ¿Significa esto —se pregunta Philonenko— que nos encontramos ante una idea descartada? (cfr. *op. cit.*, p. 178). A nosotros no nos cabe ninguna duda al respecto, tal y como señalamos a continuación. <<

[79] «… la mezcla de razas (en las grandes conquistas), que borra poco a poco los caracteres, no es favorable al género humano» (*Anthropologie*, Ak., VII, 320). «La Naturaleza ya ha agotado hace mucho tiempo las formas adecuadas a cada

clima y, de otro lado, los cruces de americanos con europeos o de éstos con la raza negra han degradado la buena sin elevar proporcionalmente la mala; de ahí que el Gobernador de México actuara con acierto al rehuir las indicaciones de la Corte en orden a fomentar el entrecruzamiento» (Ak., XXIII, 456). <<

[80] Ak., VII, 79 (p. 80 de nuestra versión castellana). <<

[81] «y, ciertamente, no en relación al *concepto genérico (singulorum),* sino con respecto al *conjunto* de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra» (*ibid.*). <<

[82] Cfr. Ak., VII, 79-80 (p. 80 de nuestra versión castellana). <<

[83] Cfr. *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, Ak., XXIII, 458. <<

[84] Cfr. nota 27. <<

[85] Cfr. Ak., VII, 85 (p. 87 de nuestra versión castellana). <<

[86] En opinión de Kant, la constitución republicana también puede ser implantada por una reforma a cargo del soberano que evite las penalidades anejas a toda revolución. Cfr. Ak., VII, 87 n. —p. 89 n. de nuestra versión castellana— y nuestro artículo «La Filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», *Revista de Filosofía.* 9 (1986). pp. 27 ss. <<

[87] Si (como no puede ser de otro modo en una constitución republicana) es preciso el consentimiento de los ciudadanos para decidir si debe haber guerra o no, nada resulta más natural que se medite mucho antes de comenzar un juego tan nefasto, dado que ellos mismos habrán de padecer las calamidades acarreadas por una guerra (desde combatir o sufragar con su propio patrimonio los gastos

originados por ella, hasta reconstruir penosamente lo devastado en la contienda y, por último, para colmo de males, asumir el pago de las deudas que se transfieren a la paz misma). Por el contrario, en una constitución donde el súbdito no es ciudadano y que, por lo tanto, no sea republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es entonces un miembro del Estado, sino su propietario, y la guerra no afecta para nada su ritmo de vida, que transcurre plácidamente entre banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etc., de suerte que la guerra representa para él una especie de diversión suplementaria y puede llegar a declararla por causas insignificantes, encargando luego al cuerpo diplomático —siempre bien dispuesto para esa tarea— que cubran las apariencias y rebusquen una justificación plausible (*Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 351). De hecho, la facilidad con que se pueda o no declarar una guerra será —para Kant— la piedra de toque para distinguir entre monarquía absoluta y limitada (cfr. Ak., VIII, 90 n., p. 94 n. de nuestra versión castellana). <<

[88] Cfr. *Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder*, gesammelt und beschrieben von Maria Carolina von Herder —geb. Flachsland— (hrsg. durch Johann Georg Müller), Tübingen, 1820, vol. II, p. 222. <<

[89] Cfr. Ak., VIII, 15 n. (p. 3 n. de nuestra versión castellana). <<

[90] Es bien conocido el homenaje que Herder dedicó a su antiguo maestro en sus *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Riga, 1795, pp. 172 ss. [cfr. J. G. Herder, *Sämtliche Werke* (hrsg. von B. Suphan), Georg Olms, Hildesheim, 1967, vol. XVII, pp. 403 ss., y vol. XVIII, pp. 324-325]. <<

[91] El ambiente de la polémica ha sido recreado por E. Estiu, «La filosofía kantiana de la historia», en I. Kant, *Filosofía de la historia*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964, pp. 8-19 . Cfr. asimismo M. Rouche, *La philosophie de l'Histoire de Herder*, Paris, 1940, pp. 310-318. <<

[92] Cfr. Ak., VIII, 65 (p. 56 de nuestra versión castellana). <<

[93] Con este ensayo Kant quiso demostrar que, partiendo del mismo relato bíblico, se podían alcanzar conclusiones distintas a las obtenidas por Herder en su escrito *El documento más antiguo del género humano*, reproducido casi íntegramente en el libro décimo de la segunda parte de las *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (cfr. R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*. Berlin, 1885, vol. II, pp. 256 ss.). <<

[94] «Se puede considerar la historia de cada pueblo como un afán de la Naturaleza por el establecimiento de una constitución civil perfecta» (Refl. 1468; Ak., XV, 647). «Hay que preguntarse si existe algo sistemático en la historia de las acciones humanas. Una idea guía toda la historia: la del derecho» (Refl. 1420; Ak., XV, 618). «El fin último de la Naturaleza es la mayor perfección y felicidad de los hombres, en la medida en que ellos mismos sean los autores de ello» (Refl. 1418; Ak., XV, 618). Cfr. notas 25, 26 y 27. <<

[95] De ahí nuestra preocupación en fechar los textos que manejábamos (cfr. notas 30, 33 y 39). <<

[96] El nombre de *Basedow* no aparece en ninguna de las más de trescientas notas con que K. Weyand anota el texto de las *Ideas* (cfr. *Kants Geschichtsphilosophie*, Köln, 1963, pp. 49-107). <<

[97] Cfr. notas 35, 36, 45 y 53 a 57. <<

[98] Cfr. el texto correspondiente a la nota 30 y el reseñado

en la nota 65. <<

[99] Refl. 1436 (Ak., XV, 628). <<

[100] *K.p.V.,* Ak., V, 131. <<

[101] Cfr. Ak., VIII, 19-20 (pp. 7-8 de nuestra versión castellana). Cfr. *Grundl*, Ak… IV, 395 ss. <<

[102] Cfr. notas 19 y 10. <<

[103] Cfr. Ak., XXIII, 458-459, y Ak., VII, 80 (p. 81 de nuestra versión castellana). <<

[104] La expresión ha sido acuñada por nosotros mismos. Cfr. «La 'revolución asintótica' de la metafísica kantiana», en I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. XXII ss. <<

[105] Cfr. Ak., VIII, 28 (pp. 19-20 de nuestra versión castellana). <<

[106] Al igual que la idea de virtud o república (cfr. *K.r.V.,* A 313-319, B 370-375). <<

[107] Cfr. Ak., VIII, 26 (pp. 17-18 de nuestra versión castellana). <<

[108] Cfr. *K.r.V.,* A 805, B 833. <<

[109] Refl. 1407 (Ak., XV, 613-614). <<

[110] Cfr. el texto que sirve de lema al presente trabajo. <<

[111] *Miseria y esplendor de la traducción*, O.C, V, 434. <<

[112] [*] En el fascículo número doce de los *Gothaische Gelehrte Zeitungen* del presente año se alude a cierta idea mía, entresacada sin duda de la conversación que mantuve hace algún tiempo con un ilustre viajero en tránsito por mi ciudad; al comprobar que mi reflexión resultaba incomprensible fuera de su contexto, me vi obligado a redactar este trabajo con el fin de aclarar su sentido[112a]

[a] El pasaje mencionado por Kant se halla en la página 95

de los *Gothaische Gelehrte Zeitungen* de 1784, en el número 11 del mes de febrero. Allí, en la sección de «Noticias breves» se anuncia que Johann Schulz, a la sazón Capellán Mayor de la Corte, está ocupado en traducirla *Crítica de la razón pura a.* un lenguaje más asequible para el público en general, añadiéndose un poco más adelante lo siguiente: «Una idea predilecta del profesor Kant es que el objetivo final del género humano es conseguir una constitución política lo más perfecta posible y le gustaría mucho que un historiador-filósofo asumiera la tarea de proporcionarnos una historia de la humanidad bajo ese respecto, donde se mostrase hasta qué punto se ha aproximado la humanidad a esa meta en las diferentes épocas o cuánto se ha distanciado de ella, así como lo que aún queda por hacer para alcanzarla». Aparentemente motivado por esta alusión, Kant publicará su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* en noviembre de 1784, apareciendo en el fascículo 11 de ese año del *Berlinische Monatsschrift. (N. del T.).* <<

[113] [*] El papel del hombre es por tanto muy artificioso. No sabemos cómo están dispuestas las cosas para los habitantes de otros planetas y su naturaleza, pero si nosotros cumpliéramos bien con esta misión de la Naturaleza bien podríamos pretender ocupar entre nuestros vecinos del cosmos una posición nada desdeñable. Acaso entre ellos cada individuo pueda alcanzar plenamente su destino durante su vida. Entre nosotros sucede de otra manera: sólo la especie puede esperar tal cosa [23-24]. <<

[114] El Abbé Charles-Irenée Castel de St. Pierre (1658-1743) publicó su *Projet de paix perpétuelle* en Utrecht el año 1713. *(N. del T.).* <<

[115] El *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de*

St. Pierre de Jean-Jacques Rousseau data de 1760. *(N. de T.).* <<

[116] Como es obvio, el término se deriva de la voz griega *Xiloi* (mil) y así, por ejemplo, los «quiliastas» defendieron en el siglo XII una de tantas doctrinas milenanstas, según la cual los escogidos vivirían mil años tras el advenimiento de Cristo. Kant emplea este vocablo en el marco de su Filosofía de la Historia, donde se nos habla de un progreso asintótico, esto es, de un decurso cuyo desenlace se ve transferido al horizonte de un remoto futuro *(N. de T.).* <<

[117] [*] Únicamente un *público erudito*, que ha subsistido sin solución de continuidad hasta nuestros días, puede dar fe de la historia antigua. Más allá de lo cual todo es *terra incognita*; y la historia de los pueblos que vivieron al margen de tal público sólo puede arrancar del momento en que toman contacto con él. Esto es lo que ocurrió con el pueblo *judío* en la *época* de Ptolomeo gracias a la traducción griega de la Biblia, sin la cual se hubiera concedido poco crédito a unos datos que de otro modo hubieran quedado bien *dispersos.* A partir de este punto (cuando este principio inicial ha sido constatado con precisión) se puede indagar en el pasado a través de sus narraciones. Y otro tanto sucede con todos los demás pueblos. La primera página de Tucídides —dice Hume[117a]— es el único comienzo de toda historia real. [29-30]

[a] «The first page of Thucydides is in my opinion, the commencement of real history. All preceding narrations are so intermixed with fable, that philosophers ought to abandon them, in a great mesure, to the embellihsment of poets and orators» (D. Hume, *Political Discurses*, Edinburgh, 1752). Cfr. D. Hume, *The Philosophical Works* (ed. by Th. Hill Green and Th. Hodge Grose), London, 1882, vol. III, p. 414.

El título del ensayo en cuestión es «Of the Populousness of Ancient Nations». *(N. de T.)* <<

[118] Aunque la expresión literal empleada aquí sea la de «Historia filosófica», nos hemos permitido la licencia de utilizar la de «Filosofía de la Historia». *(N. de T.)* <<

[119] Esta recensión fue publicada anónimamente, si bien nadie podía dudar sobre su paternidad, el 6 de junio de 1785 en el *Allgemeine Litteraturzeitung. (N, de T.).* <<

[120] Como es natural, esta paginación corresponde a la edición de 1784. Con el fin de que quienes lo deseen puedan contextualizar cómodamente las referencias de Kant a la obra reseñada, nuestras notas irán siguiendo una reimpresión más accesible: J. G. Herder, *Sämtliche Werke* (hrsg. von B. Suphan), Georg Olms, Hildesheim, 1967 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe, Berlin, 1887), que será citada en lo sucesivo mediante la sigla SW. Para facilitar aún más las cosas brindaremos, paralelamente, su enclave en una traducción castellana: J. G. HERDER, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (trad. de Rogelio Rovira Armengol), Ed. Losada, Buenos Aires, 1959. Así pues, la página 292 de la edición *princeps* manejada por Kant queda convertida en: SW, vol. XIII, p. 184 / p. 141, ed. cast. *(N. de T.)* <<

[121] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 13 ss. / pp. 22 ss. ed. cast. Ha de advertirse que, pese al entrecomillado, los textos citados por Kant no son literales, sino que enhebran algunas frases —cuando no refunden las ideas— dispersas a lo largo de varias páginas, deformando en ocasiones el sentido del original. *(N. de T.)* <<

[122] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 18 ss. / pp. 24 ss. ed. cast. *(N. de T.)* <<

[123] Cfr. SW, vol. XIII, p. 25 / p. 26 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[124] Cfr. SW, vol. XIII, p. 29 / p. 29 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[125] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 45 ss. y 54 ss. / pp. 36 ss. y 41 ss. ed. cast. Se pretende condensar en estas líneas las reflexiones vertidas por Herder en los apartados 6 y 7 del libro primero de su obra *(N. de T.)* <<

[126] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 65 ss. / pp. 56 ss. ed. cast. *(N. de T.)* <<

[127] Cfr. SW, vol. XIII, p. 71 / p. 59 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[128] Cfr. SW, vol. XIII, p. 78 / p. 65 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[129] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 87, 91 ss. y 97 / pp. 71, 73 ss. y 78 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[130] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 112-113 / p. 89 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[131] Cfr. SW, vol. XIII, p. 114 / p. 90 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[132] Cfr. SW, vol. XIII, p. 116 / p. 92 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[133] Cfr. SW, vol. XIII, p. 129 / p. 101 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[134] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 137, 141 y 145 / pp. 107, 109 y 112 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[135] Cfr. SW, vol. XIII, p. 146 / p. 113 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[136] Cfr. SW, vol. XIII, p. 151 / p. 117 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[137] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 156 ss. / pp. 119 ss. ed. cast. *(N. de T.)* <<

[138] Cfr. SW, vol. XIII, p. 167 / p. 129 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[139] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 167-170 / pp. 129-131 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[140] Cfr. SW, vol. XIII, p. 170 / p. 131 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[141] Cfr. SW, vol. XIII, p. 172 / p. 132 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[142] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 172-174 / pp. 133-134 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[143] Cfr. SW, vol. XIII, p. 174 / p. 134 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[144] Cfr. SW, vol. XIII, p. 176 / p. 135 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[145] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 180-181 / p. 139 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[146] En el texto de Kant el término «alma» queda suplido por un simple pronombre, de suerte que su apresurada síntesis expositiva resulta una vez más bastante incomprensible. *(N. de T.)* <<

[147] En su recensión Kant no recoge la palabra «asociaciones», que nos parece un matiz importante de la idea expresada por Herder. *(N. de T.).* <<

[148] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 182-185 / pp. 140-141 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[149] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 182 y 192 / pp. 145 y 147 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[150] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 194-199 / pp. 149-152 ed. cast *(N. de T.)* <<

[151] Cfr. SW, vol. XIII, pp. 199-201 / pp. 152-153 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[152] Cfr. SW, vol. XIII, p. 102 / p. 82 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[153] El autor del escrito al que Kant replica con estas líneas —que aparecieron en el Anexo al *Allgemeine Litteraturzeitung* correspondiente al mes de marzo de 1785— fue K. L. Reinhold (1758-1823), como él mismo le confesaría dos años después de una carta fechada el 12 de octubre de 1787 —cfr. Ak., X. 475 y 497—. *(N. de T.).* <<

[154] Esta reseña fue publicada en el *Allgemeine Litteraturzeitung* del 15 de noviembre de 1785. *(N. de T.)* <<

[155] Cfr. SW, vol. XIII, p. 251 / pp. 188-9 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[156] Cfr. SW, vol. XIII, p. 269 / p. 203 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[157] Cfr. SW, vol. XIII, p. 265 / p. 200 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[158] Cfr. SW, vol. XIII, p. 270 / p. 204 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[159] Cfr. SW, vol. XIII, p. 290 / p. 219 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[160] Cfr. SW, vol. XIII, p. 373 / pp. 278-9 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[161] Cfr. SW, vol. XIII, p. 342 / p. 256 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[162] Este vocablo es uno de los nombres con que los hebreos designan a la divinidad. El que se trate de una forma plural suscita un serio problema hermenéutico en torno al monoteísmo del Antiguo Testamento, controversia que suele disolverse con la fórmula de un primitivo henoteísmo. Por ello, los exegetas aducen que tal expresión involucra un plural *sui generis* de plenitud acumulada, pudiendo servir como adjetivo superlativo y también ser aplicado a seres sobrehumanos —como en el caso que nos ocupa—. *(N. de T.)* <<

[163] Cfr. SW, vol. XIII, p. 435 y n. / pp. 324-5 y n. ed. cast. *(N. de T.)* <<

[164] Cfr. SW, vol. XIII, p. 383 / p. 284 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[165] Cfr. SW, vol. XIII, p. 341 / p. 256 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[166] Cfr. SW, vol. XIII, p. 342 / p. 257 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[167] Como el lector ya habrá advertido, el sujeto a quien se refiere Kant es él mismo, pues la tesis en tela de juicio es el sexto principio de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* —cfr. Ak., VIII, 23 ss.— *(N. de T.)* <<

[168] Cfr. SW, vol. XIII, p. 345 / p. 260 ed. cast. *(N. de T.)* <<

[169] Este trabajo vio la luz en enero de 1786, también en el *Berlinische Monatsschrift.* J. E. Biester —el editor de dicha revista— agradecía el envío del original a Kant el 8 de noviembre de 1785 (cfr. Ak., X, 393, y cfr., asimismo, 406 y 410). *(N. de T.)* <<

[170] La referencia literal de Kant es libro I de Moisés, esto

es, el *Génesis*, del que consignaremos los capítulos en números romanos y los versículos en guarismos. *(N. de T.)* <<

[171] [*] El *impulso de comunicarse* ha de haber movido al hombre, todavía solitario, a notificar su existencia a otros seres vivos de su entorno, especialmente a aquellos que emitían algún sonido que él pudo imitar y utilizar más tarde para nombrarlos. Hoy en día cabe apreciar un efecto semejante de dicho impulso en los niños y en los dementes, los cuales molestan al resto [110-111] de la comunidad con su matraca de gritos, silbidos, canturreos y otros entretenimientos bulliciosos (que con frecuencia son auténticas letanías). Pues no veo ningún otro móvil para este comportamiento que el querer dar a conocer su existencia por doquier. <<

[172] En la edición de la Academia se mantiene un pequeño error del texto kantiano que —como indica Vorländer— fue subsanado por Schubert (cfr. I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1973, p. 50). No se trata del capítulo VI del *Génesis*, sino del IV. *(N. de T.)* <<

[173] [*] Para citar únicamente algunos ejemplos de este conflicto entre el afán de la humanidad por obtener de un lado su destino moral, continuando invariable por otra parte el seguimiento de las leyes depositadas en su naturaleza con miras al tosco estado animal, aduciré los siguientes ejemplos.

La época de la emancipación (esto es, tanto del impulso como de la capacidad para procrear a su especie) ha sido fijada por la Naturaleza entre los dieciséis y los diecisiete años, una edad en la que dentro del estado de naturaleza el adolescente se convierte literalmente en un hombre, pues ya

posee entonces la capacidad de mantenerse a sí mismo, así como la de procrear a su especie y alimentar a su prole junto a su mujer. La sencillez de tales necesidades hace que esto le resulte una tarea fácil. En cambio la civilización hace entrar en juego muchos medios de subsistencia que requieren no sólo habilidad, sino también circunstancias externas favorables, de suerte que esa época suele retrasarse para el ciudadano cuando menos un promedio de diez años. Sin embargo, la Naturaleza no ha modificado el período de madurez con arreglo al progreso del refinamiento social, sino que observa tenazmente su ley, establecida por ella misma para la conservación de la especie humana en tanto que especie animal. De este desfase surge un inevitable perjuicio mutuo entre los fines de la Naturaleza y [116-117] las costumbres. Pues el hombre natural es ya hombre a una cierta edad, mientras que el hombre civil (que pese a todo no deja de ser natural) sólo es un adolescente e incluso un niño, ya que así puede llamarse a quien por su edad no puede (en el estado civil) mantenerse por sí mismo y mucho menos a su descendencia, aunque sí tenga el impulso y la capacidad de procrearla (esto es, sienta la llamada de la Naturaleza en tal sentido). Porque a buen seguro la Naturaleza no ha dotado de instintos y capacidades a los seres vivos para que los combatan y repriman. En definitiva, tales disposiciones no apuntaban en absoluto hacia el estado civilizado, sino sólo a la conservación de la especie en tanto que especie animal, entrando aquél en inevitable contradicción con ésta, contradicción que sólo podría hacer desaparecer una constitución civil perfecta (el fin último de la cultura), mientras que por ahora ese espacio intermedio suele colmarse habitualmente con vicios y toda su secuela de miserias humanas.

Otra prueba sobre la certeza de esa tesis respecto a que la

Naturaleza ha depositado en nosotros disposiciones tendentes a dos fines diversos, cuales son el de la humanidad en tanto que especie animal y el de ella misma en cuanto especie moral, es el *Ars longa, vita brevis* de Hipócrates[173a]. Las ciencias y las artes podrían avanzar mucho más gracias a una cabeza ya hecha a ellas, la cual ha llegado a la madurez del juicio tras el estudio prolongado y un saber arduamente conquistado, que con los logros realizados por generaciones enteras de sabios, con tal de que aquella cabeza mantuviera el vigor juvenil de su espíritu tanto tiempo como le ha sido concedido al conjunto de tales generaciones. Sin embargo, es evidente que en lo tocante a la duración de la vida humana la Naturaleza ha tomado su decisión desde un punto de vista distinto al de la promoción de las ciencias. Pues cuando la mente más afortunada se encuentra a punto de realizar los mayores descubrimientos que cabe esperar de su talento y experiencia, sobreviene la vejez, se vuelve torpe y tiene que dejar a una segunda generación (que comienza de nuevo por el «abc» y ha de recorrer otra vez todo el trayecto que ya se había cubierto) la tarea de añadir un palmo más al progreso de la cultura. La marcha de la especie humana hacia el pleno cumplimiento de su destino parece verse por ello interrumpida constantemente y estar en continuo peligro de volver a caer en la tosquedad primitiva. No le faltaba razón al filósofo griego que así se lamentaba: *¡Lástima que uno haya de morirse justo cuando ha empezado a vislumbrar cómo debía vivir en realidad!*[173b].

Un tercer ejemplo puede proporcionarlo la *desigualdad* entre los hombres y, ciertamente, no la desigualdad de los dones naturales o de los medios de fortuna, sino del *derecho humano* en general; una desigualdad que Rousseau recrimina con toda [117-118] justicia, pero que es inseparable de la cultura mientras ésta avance sin plan

alguno (lo que, de otro lado, resulta inevitable durante un largo tiempo) y a la que con toda seguridad la Naturaleza no había destinado al hombre, pues al otorgarle libertad y razón, dicha libertad no podía verse limitada sino por su propia legalidad universal externa, que recibe el nombre de *derecho civil*. El hombre debía lograr salir por sí mismo de la rudeza de sus disposiciones naturales, pero poniendo cuidado en no contravenirlas al elevarse por encima de ellas; una habilidad con la que sólo puede contar tardíamente después de muchos intentos fallidos, y en ese intervalo de tiempo la humanidad se queja amargamente de los males que por inexperiencia se inflige a sí misma.

[a] Hipócrates, *Aforismos*, 1,1 (cfr. *Tratados hipocráticos*, Ed. Gredos, Madrid, 1983, pp. 243 y 213 ss.). El aforismo es comentado por Kant en algunas de sus Reflexiones (cfr. 2030 y 2085, en Ak., XVI, 203 y 227, respectivamente). *(N. de T.)*

[b] En otro lugar (cfr. *Bemerkungen zu den Beobachtungen*, Ak., XX, 49) Kant atribuye tal aserto a Teofrasto. El argumento cuenta con pasajes paralelos tanto en las *Lecciones de Ética* (cfr. Ak., XXVII. 1, 462) como en la *Antropología* (cfr. Ak., VII, 325-326). *(N. de T.)* <<

[174] [*] Los *beduinos* árabes se llaman todavía hijos de un antiguo *jeque*, fundador de su estirpe (como Beni Haled y otros por el estilo). Dicho *šaij* no es en modo alguno su *señor* y no puede ejercer un poder despótico sobre ellos. Pues en un pueblo de pastores, al no tener bienes raíces que haya de abandonar, cada familia a la que desagrade algo puede abandonar fácilmente su tribu para engrosar las filas de otra. <<

[175] El escrito en cuestión fue remitido a Biester el 23 de octubre de 1797 con el objeto de que fuera publicado en el *Berliner Blätter*, pero una vez más la censura berlinesa le

denegó el *imprimatur* y Kant hubo de buscarlo en Halle. Por fin, sería editado al año siguiente, constituyendo la segunda parte de *El conflicto de las Facultades*. Según se desprende de una carta dirigida a Tieftrunk, Kant habría tenido el texto prácticamente ultimado desde dos años atrás (cfr. Ak., XII, 208). Nosotros hemos consignado intencionadamente la fecha de 1797 como la de su primera publicación, al tener constancia de que ya entonces estuvo preparado para su publicación como escrito independiente —tal y como lo presenta esta versión castellana— y no como una sección de la obra publicada en 1798. Quien quiera recabar información adicional sobre las vicisitudes de dicha obra, puede consultar con provecho la nota introductoria de K. Vorländer a la edición de la Academia (cfr. Ak., VII, 337 ss.). *(N. de T.)* <<

[176] [*] De quien augura chapuceramente un pronóstico (aventurándolo sin conocimiento ni honradez) se dice que *adivina*, y esto desde la pitonisa hasta la gitana. <<

[177] Cfr. nuestra nota 4 al texto de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. (N. de T.)* <<

[178] Los habitantes de la ciudad griega de Abdera cobraron fama de estúpidos, corriendo toda suerte de leyendas acerca de sus disparatados despropósitos, por lo que la palabra «abderita» se utilizaba como un mote ridículo y «abderitismo» venía a ser sinónimo de patochada, tontería, necedad, etcétera. *(N. de T.)* <<

[179] Sísifo es descrito por la mitología griega como el más astuto de los hombres, al punto de que su célebre castigo habría tenido la finalidad de mantenerle ocupado para neutralizar su astucia. Circulan dos versiones explicativas del hecho de que fuera condenado a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una colina, desde donde caerá rodando nuevamente hacia abajo, habiendo de remontarla

una y otra vez. Una de ellas señala que fue castigado por seducir a su sobrina Tiro. Según la otra, habría sido condenado por delatar al mismísimo Zeus como raptor de la ninfa Egina. *(N. de T.)* <<

[180] Gabriel François Coyer (1707-1782) fue un jesuita francés que llegó a ser miembro de la Academia de Nancy y de la Royal Society de Londres. Probablemente, Kant cita un pasaje de la versión alemana editada en Berlín el año 1761 de sus *Moralischen Kleinigkeiten.* Sus *oeuvres complètes* aparecieron en 7 volúmenes entre 1782 y 1783. *(N. de T.)* <<

[181] [*] Sin embargo, esto no significa que un pueblo con una constitución monárquica haya de arrogarse el derecho de modificar su constitución, ni abrigar siquiera el oculto deseo de hacerlo, pues acaso su enclave dentro de Europa pudiera recomendarle esa constitución como la única que le permite subsistir en medio de tan poderosos vecinos. Asimismo las quejas de los súbditos referidas, no a los asuntos internos, sino al proceder del gobierno con respecto a las potencias extranjeras en cuanto éste obstaculice su republicanización, lejos de suponer una prueba de la disconformidad del pueblo con su propia constitución, muestra más bien la devoción que le profesa, pues dicha constitución estará tanto más a salvo cuanto más se republicanicen los otros pueblos. No obstante, ciertos calumniadores sicofantes, con el único objeto de darse importancia, han tratado de hacer pasar esta inocente politiquería por manía innovadora, jacobinismo y revueltas facciosas que hacen peligrar al Estado, a pesar de que no existía el menor motivo para tales alegatos, máxime al tratarse de un país que se encuentra a más de cien millas del escenario de la revolución. <<

[182] [*] Acerca de semejante entusiasmo por la defensa del

derecho que profesa el género humano, cabría decir: *postquam ad arma Vulcania ventum est, mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit*[182a]. ¿Por qué hasta la fecha soberano alguno ha osado declarar con franqueza que no reconoce ningún *derecho del pueblo* frente a él, que el pueblo sólo ha de agradecer su dicha al gobierno *benefactor* que se la otorga y que toda pretensión del súbdito a detentar un derecho frente a ese gobierno (por cuanto tal derecho entraña el concepto de una resistencia [86-87] legítima) resulta absurda e incluso punible? La razón de ello es que una declaración pública de este tipo sublevaría a todos los súbditos contra su soberano, a pesar de que como dóciles ovejas guiadas por un amo bondadoso y comprensivo, estando bien cebadas y protegidas, no tuvieran ninguna queja relativa a su bienestar. Porque a los seres dotados de libertad no les basta con gozar de las comodidades de la vida que otro (en este caso el gobierno) puede proporcionarles, sino que les interesa sobremanera el *principio* gracias al cual se le procuran tales comodidades. Ahora bien, el bienestar carece de principio alguno tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa (pues se trata de algo que cada cual entiende a su modo y manera), porque atañe a la *materia* de la voluntad, que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla. Por lo tanto, un ser dotado de libertad, consciente de su privilegio con respecto al animal privado de razón, no puede ni debe reclamar, conforme al principio *formal* de su arbitrio, ninguna otra clase de gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquélla en la cual todos sean colegisladores, esto es, el derecho de los hombres, que ellos mismos deben acatar, ha de preceder necesariamente a toda consideración relativa al bienestar, siendo ese derecho algo sagrado que está por encima de cualquier precio (por encima de la utilidad) y que ningún

gobierno, por muy benefactor que sea, puede violar. Pero ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta. *Mandar* autocráticamente y, pese a ello, *gobernar* de un modo republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, es lo que hace a un pueblo sentirse verdaderamente satisfecho con su constitución. [87-88]

[182a] Virgilio, *Eneida*, XII, 739 ss. *(N. de T.)* <<

[183] Johann Benjamin Erhard (1766-1827), *Über das Recht des Volks zu einer Revolution*, Jena y Leipzig, 1795, p. 189. *(N. de T.)* <<

[184] Petrus Camper (1722-1789), anatomista holandés cuya obra principal apareció en Amsterdam entre 1760 y 1762. El pasaje aludido por Kant se halla en su obra *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge*, Berlín, 1972, § 3 y V 428 ss. *(N. de T.)* <<

[185] Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) desarrolló sus trabajos sobre anatomía y zoología en la Universidad de Gotinga durante casi seis decenios. Cfr. su *Handbuch der Naturgeschichte*, Gottingen, 1779, pp. 44 y 474 ss. *(N. de T.)* <<

[186] [*] Una causa, cuya naturaleza no se aprecia de inmediato, es descubierta por el efecto que está inexorablemente unido a ella ¿Qué es un monarca *absoluto*? Aquel que cuando ordena: «¡que haya guerra!», la hay en seguida. ¿Qué es, por el contrario, un monarca *limitado*? Aquel que ha de consultar previamente al pueblo si debe o no haber guerra y, al contestar el pueblo: «no debe haber guerra», no la hay. Pues la guerra es un estado en el que

todas las fuerzas del Estado han de quedar bajo las órdenes del soberano. Ahora bien, el monarca británico ha llevado a cabo muchas guerras sin el consentimiento del pueblo para ello. Por consiguiente, este rey es un monarca absoluto, aunque no debiera ser tal de acuerdo con la constitución; sin embargo, el monarca siempre puede pasar por alto esa constitución, dado que, al dispensar todo tipo de cargos y prebendas, puede asegurarse el asentimiento de los representantes del pueblo. Claro está que semejante sistema de corrupción ha de sustraerse a la publicidad para tener éxito, ocultándose por ello bajo el muy transparente velo del secreto. [90-91] <<

[187] [*] Aunque sea *grato* imaginarse constituciones políticas que satisfagan las exigencias de la razón (especialmente en lo que atañe a la equidad), resulta *temerario —y punible—* el proponerlas e incitar al pueblo a derogar la constitución vigente.

La *Atlántida* de Platón, la *Utopía* de Moro, la *Oceanía* de Harrington[187a] y la *Severambia* de Allais[187b] fueron saliendo sucesivamente a escena, pero nunca (exceptuando el malogrado intento de Cromwell por implantar una república despótica) se han ensayado. Con tales creaciones políticas sucede lo mismo que con la creación del mundo: ningún hombre estaba presente, ni podía estarlo, pues en ese caso tendría que haber sido su propio creador. Esperar que un constructo político como los reseñados aquí llegue a materializarse algún día —por remoto que sea— es un dulce sueño, pero aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no sólo es algo *imaginable*, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, constituye un *deber*, y no de los ciudadanos, sino del soberano.

[181a] La obra del inglés Harrington vio la luz en Londres el

año 1656 *(N. de T.)*

[187b] La *Histoire des Sevarambes*, de un tal Vairasse d'Allais, apareció primero en inglés —Londres, 1675—, no siendo editada en francés hasta dos años después —París, 1677 y 1679—. *(N. de T.)* <<

[188] Antón Friedrich Büsching (1724-1793), consejero de educación y director de un Gymnasium berlinés, editó la revista *Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Schriften* entre 1773 y 1787. Kant hace referencia a un pasaje que se encuentra en el número 16 del año 1776 de esta misma revista, concretamente en la página 131 (cfr. *Aufsätze, das Philanthropin betreffend.* Ak., II, 451). *(N. de T.)* <<

[189] Las palabras textuales de Hume son: «I must confess, when I see princes and states fighting and quarrelling amidst their debts, funds, and public mortgages, it always brings to my mind a match of cudgel-playing fought in a China shop» (*Of Public Credit*). La receta en cuestión consistiría en el rechazo de la deuda pública como medio para mantener una guerra. Kant suscribe este remedio en *la paz perpetua* (cfr. Ak., VIII, 345-46). *(N. de T.)* <<

[190] Cfr. Cicerón. *Epistolae ad familiares*, VII, 16. *(N. de T.)* <<

Índice

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia 3
Estudio preliminar 5
Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita 31
Recensiones sobre la obra de Herder «Udeas para una filosofía de la historia de la humanidad» 50
Probable inicio de la historia humana 80
Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor 98
Autor 116
Notas 118